



UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
Facultad De Humanidades
Instituto de Filosofía

TESIS PARA OPTAR A LOS GRADOS DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA
LICENCIADO EN EDUCACION Y AL TITULO PROFESIONAL DE
PROFESOR DE ESTADO EN FILOSOFIA

STIRNER: BOSQUEJO DE UNA META-METAFISICA

NUÑEZ PRADO MILTON ANDRES

Índice.

Introducción.....	5
1. Max Stirner.....	7
1.1. El egoísta, el individuo. El Único.....	8
1.2. Individuo/idea. Corpóreo/in-corpóreo.....	14
1.3. Los antiguos y los modernos.....	16
2. La metafísica desarrollada hasta ahora.....	30
2.1. La carga tradicional: Universal-abstracto/La negación.....	36
2.2. La repetición heideggeriana de la pregunta por el Ser.....	41
3. Bosquejo de una “meta-metafísica.....	48
3.1. Deslinde del Único de Stirner con respecto al individualismo, al individuo, al egoísta, filosófico.....	50
3.2. El Único de Stirner, protagonista de la meta-metafísica.....	58
3.3. De un aspecto nihilista a uno vitalista. La asunción del Yo Único.....	62
Conclusión.....	64
Bibliografía.....	66

Introducción

Vivimos tiempos extraños, compramos, vendemos, nos sentimos dueños del mundo y luego nos vemos tan desprovistos de todo, como el primer hombre sobre la tierra sin su gran aliado, el fuego. Hemos creído llegar donde uno ya topa el techo con la cabeza, donde sólo quedamos nosotros, mas siempre nos sentimos con aquella duda, y de vez en cuando nos surge la idea de que todo, desde las bases, ha estado erróneo, mas nos complace ver que el mundo aun gira como “nosotros” decimos, y que aquellos arranques de “dolor” no son sino leves destellos de algo que cada vez es menos. En efecto, ya nos hemos planteado las grandes preguntas que envuelven todo, y sabiendo que el todo vale más que la parte, nos tranquilizamos y formulamos preguntas tan particulares que descansan en la universalidad más pura, haciendo de éstas, aun más universales. Así planteamos la pregunta por el ente en general, la pregunta por el Ser, la pregunta por el fundamento absoluto de todo lo que es, en tanto que es. Siglos y siglos nos interrogamos por aquello que hace que todo lo demás sea, mas fue sólo en la época moderna donde tal pregunta toma como principal protagonista al hombre, al ser del hombre. Esto tiene mucha consistencia si nos damos cuenta que es el hombre el que formula la pregunta (y es el único que puede hacerla), mas tiene su mayor importancia en el hecho que es el conocimiento de uno mismo el mayor conocimiento, como ya lo dijera aquella máxima délfica. Por supuesto, si bien hemos podido avanzar en todas las materias humanas que el mismo hombre se ha creado, sólo cuando llegamos a un conocimiento de nosotros mismos es cuando llegamos a comprender de un modo completo aquello que creíamos saber tan bien. ¿Y cuál es aquella disciplina que durante siglos hemos usado para buscar aquellos fundamentos? La metafísica. Ha sido ésta la que de su mano ancestral nos ha dirigido por los caminos hasta el ser, hasta el absoluto, hasta lo universal. Mas, como sabemos, esta disciplina, que comenzó interrogando por el ser del ente en general, va a descender secularmente a interrogar, de un modo u otro, al ente del hombre. Así, se inaugura un vuelco en esta disciplina, mas, como podremos ver, este vuelco no es suficiente para llegar a un planteamiento del individuo mismo. Planteamiento que sí encontrará eco en lo que

aquella sea su propiedad (la de ser, por ejemplo Hombre (pertenecer a la humanidad), ser Dasein, (pertenecer al modo de ser del hombre)), mas no el individuo mismo, no el Dasein real, individual, el Dasein como especie, como Único..

Para desarrollar tal idea, nos sumergimos en la noción de individuo, de Max Stirner, para presentarlo como el sujeto protagonista de esta “meta-metafísica”. Siendo así, comentaremos en un primer capítulo la filosofía de Max Stirner, con sus conceptos y su interpretación de la historia (se tratará de ser lo más claro en tanto las ideas seguirán su discusión en la última sección); luego, en el capítulo dos, nos centramos en la metafísica clásica, tradicional, y cómo se ha entendido ésta, es decir, como no se ha tratado más que de un “fuera-de-si”. Ahora bien, es conveniente aquí señalar que lo que se pretende en esta sección no es un análisis de la filosofía de los autores que comentaron o trataron de la materia que podríamos señalar como metafísica, sino que realizar un catastro de como se ha entendido el concepto de metafísica y, a raíz de esto, ver su objeto de estudio, y, en la medida de lo necesario, su método, mas no recayendo con exclusividad en esto. En el capítulo tres, y final, se planteará el bosquejo de una meta-metafísica en base a la filosofía de Max Stirner y su interpretación del individuo, del egoísta, como Único. Es esta interpretación, la del Único, la que tomará el papel principal en la “meta-metafísica”.

¿Mas qué se quiere lograr con tal bosquejo? La metafísica tradicional, preguntó por el ser del ente en general y Heidegger dirige esa pregunta en una “reiteración” al ser del hombre. Mas el ser del individuo, que es el ser, que es él mismo, queda oculto y subsumido por la universalidad. Pero si entendemos que sólo bajo un conocimiento de sí mismo podemos llegar a un todo real (como lo es el individuo), se nos hace patente la necesidad de llegar a este “todo” que es el Único, y así la meta-metafísica adquiere el carácter de un “volver-en si”. Es este “volver-en-si” el principal bosquejo a lanzar sobre el lienzo de este nuevo horizonte, horizonte que ya no está en un “más allá”, que no está en el “todo irreal”, sino que se presenta al modo de un “acá”, de un “aquí”.

Tal empresa se presenta complicada y exigente, mas las ganas de romper con el pensamiento hegemónico

1. Max Stirner.

*“He fundado mi causa en nada”*²; Así comienza, así termina, una de las obras perdidas por aquel fantasma que llaman Historia. Stirner, el creador del “Único y su propiedad”, libro polémico en su época y, podríamos señalar, in-mal-comprendido en la nuestra, usa el poema de Goethe para señalar, como lo hace, su poderío perecedero, “Si yo baso mi causa en Mí, el Único, mi causa reposa sobre su creador efímero y perecedero que se consume a sí mismo, y Yo puedo decir: Yo *he basado mi causa en nada*”³, es decir, en mí mismo. En un primer momento se nos vienen muchas cosas encima, por lo pronto podemos identificar este “mí” como un yo, y este “yo” como el individuo que yo soy, el cual de algún modo, es Único y también nada, pues en aquel donde se posa la causa, es el individuo efímero que perece como todas las cosas de este mundo, mas, aún así, es “la nada creadora”⁴. Pero vámonos con calma. Es conveniente, antes de todo, para introducir al lector, un panorama por la vida del autor a tratar, con el fin de ir familiarizándose con él, ya sea de un modo personal, ya sea en torno a su pensamiento, en torno a su filosofía.

Como señala David Mc Lellan, a Stirner es menester ponerlo, si queremos, por a,b,c motivo clasificarlo, dentro de los llamados hegelianos de izquierda, junto con Bauer, Marx, Hess, Engels entre otros. Así ya podemos encontrar una línea con respecto a Stirner, es decir, Hegel. Pero no podemos decir que Stirner acaba en Hegel. Todo lo contrario. Ya en Stirner podemos ver, como señala Mc Lellan, aunque de un modo más austero, los primeros vestigios de hacer una verdadera inversión de Hegel, ya vestigios de las primeras críticas duras, fuertes, remecedoras, hacia las nociones (idealismo) de Estado, Cristianismo. Críticas que se extenderán a nociones como Hombre, Libertad y, prácticamente (y teóricamente también) a todas las ideas abstractas. Pero, como se dijo, veamos antes a Stirner.

Johann Caspar Schmidt, cuyo seudónimo era Max Stirner⁵, vivió cincuenta años, en los cuales estudió

privado. Si bien escribió algunos trabajos para algunas revistas⁶, se dice que escribió un solo libro, “Der Einzige und sein Eigentum”, “El Único y su Propiedad”. Murió, en la miseria y soledad, a causa de la picadura de un insecto volador, después de haber estado en prisión asediado por las deudas.

El Único está escrito de un modo sorprendentemente complejo. A ratos no se encuentra una hilo para hilar las ideas, a ratos es un tesoro que guarda un sin fin de delicias. Intentaremos, así, comenzar postulando un rótulo que el mismo Stirner no se molestará en negar, pues, como podremos ver, nos cabe a todos en mayor o menor medida, según lo conciente que estemos o no con respecto a nosotros mismos: el egoísta. Veamos.

1.1. El egoísta, el individuo. El Único.

Stirner va a usar “egoísta” en sinonimia con “individuo”. También a este último lo usará como la “individualidad” en sentido de la “propiedad” real del egoísta, del individuo. La individualidad del individuo. Claro está que no hablamos aquí del “individualismo”, del “egoísmo”, que podríamos llamar ordinario, aunque claramente tiene ahí su origen para el lenguaje incluso filosófico, pues responde en éste a los principios más burdos.

Cuando decimos “la individualidad del individuo”, “propiedad del individuo”, hacemos hincapié en la noción de propiedad de Stirner, es decir, la propiedad de sí mismo. Esto va a ser un tema central en el Único. En efecto, Stirner va a rescatar lo único real que la disciplina filosófica, casi en su totalidad, se ha encargado de destruir paulatinamente. El yo del individuo particular. El Yo que Stirner elevará a propietario. Este Yo, este egoísta que ha sido sacrificado multitudes de veces, es sacrificado a cada instante, verá Stirner, en un sin fin de altares elevados por criaturas, por “fantasmas”, por ideas que poseen a los poseídos. Ahora bien, ¿es este Yo, un Yo abstracto que es todos pero ninguno, al modo que

1.1.1. El egoísta, el individuo. El Único.

humanidad, o cualquier otro concepto elaborado para determinar la “existencia” de estos universales. Hablamos de la individualidad de cada cual, es decir, del individuo. Y entendiendo la individualidad como su propiedad, es ésta su corporeidad, su propiedad. Stirner va a ser muy efusivo en las descripciones de las aflicciones físicas. El tema de lo corporal, de poseer un cuerpo, el cual es nuestra propiedad, nuestra individualidad, es crucial para entender el pensamiento de Stirner, mas, como podremos ver, no se queda ahí.

Por qué hablar de la propiedad de sí mismos si todos nos damos cuenta de que yo me poseo por el sólo hecho de ser, pues ¿como no poseerme y seguir siendo Yo? Stirner va a decir que el hombre, que el individuo, a lo largo de la historia, se ha vuelto no a sí mismo, sino a un exterior donde busca aquello que le de “sentido”, aquello “superior”. Si bien, va a notar Stirner, somos dueños de nuestro cuerpo y hasta del mundo, no lo hemos sido aun de nuestros pensamientos. Son los pensamientos los que nos han poseído y nos han hecho ver fantasmas por siglos. Siendo así, Stirner va a señalar la necesidad de llegar a poseerse. Es más, va a proclamar, de algún modo, el reconocerse egoísta, pues, lo somos todos. En efecto, Stirner, ya en su introducción al único, señala el egoísmo de las diferentes ideas a las cuales se llama a sacrificar al individuo, ideas como Dios, Humanidad. Ideas que hacen suya la causa del individuo, pues “únicamente mi causa no puede ser nunca mi causa”. Así responderá que “Dios y la humanidad no basaron su causa sobre nada, sobre nada más que ellos mismos, Yo basaré, entonces, mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy todo para mí; soy el Único”⁷. Siendo Dios todo en todo, señalará Stirner, “Dios no se preocupa más que de lo suyo, no se ocupa más que de sí mismo, no piensa en nadie más que en sí mismo y no se fija más que en sí mismo” “Dios es un ególatra”⁸, Dios es un egoísta. Se preguntará Stirner, ¿Por qué servir a causas egoístas? “En vez de continuar sirviendo con desinterés a esos grandes egoístas, seré yo mismo el egoísta”. Y como señalamos, este egoísta se vuelve a sí mismo, a su individualidad.

Ahora bien, a lo que Stirner apunta, es a la propiedad del Yo. Que el Yo se posea. Si el Yo no se posee lo

ésta no es más que el carecer de aquello que no quieres. La libertad, es así, el carecer. Además la noción de libertad de Stirner es la de la Libertad absoluta. Viendo así la libertad dirá Stirner que “no debes solamente carecer de lo que no quieres, debes poseer lo que quieres”, mas no se trata de desaprobar, de rechazar la libertad, se trata de ser más, de ser propietario. “¡Si la libertad es el objeto de sus esfuerzos, deben satisfacer sus exigencias! ¿Quién, entonces, puede ser libre? ¡Tú, Yo, Nosotros! ¿Libres de qué? ¡De todo lo que no seas Tú, Yo, Nosotros! Yo soy el núcleo Yo soy la almendra que debe ser liberada de todas sus cubiertas ¿y qué quedara cuando Yo sea liberado de todo lo que no soy Yo? ¡Yo, siempre y nada más que Yo!”⁹. En efecto, va a ver Stirner, que la libertad sólo la queremos en tanto nos liberamos de algo que no queremos, mas cuando queremos algo, como el amor de aquella dama, con gusto renunciamos a la libertad. Somos egoístas, y por nuestro bienestar con gusto renunciamos a la libertad. Siendo así, egoístas como somos ¿Por qué no reconocerlo y aceptarlo? Por qué buscar la libertad. Stirner llamara hipócritas a aquellos que no reconociéndose egoístas actúan como aquellos egoístas “dormidos”, secreto, oculto, inconfesado.¹⁰ La religión, dirá Stirner, se sustenta en nuestro egoísmo. ¿Acaso no aspiramos a nuestra recompensa? “jamás una religión ha podido subsistir sin promesas pagaderas, en este mundo o en el otro (...) porque el hombre exige un salario y no hace nada *pro deo*”¹¹. Así este egoísmo pasa a ser servidumbre, abnegación en la sumisión de los deseos por el bien de mi alma, por ejemplo. En efecto, el hombre, no actúa más que en su beneficio. Se dirá que hay quien hace el bien por el bien. ¿Pero acaso no existe el placer en la acción misma de aquello que llaman bien?, se dirá que un padre actúa por amor a un hijo ¿y acaso no siente placer ese padre al interactuar con su hijo, lo cual lo hace cuidarlo y así conservarlo a su lado mayor tiempo, para su mayor deleite?, ¿acaso no lo usa como objeto de su goce, no lo disfruta? ¿es esto malo? ¿qué es lo bueno, qué es lo malo? Yo mismo soy mi causa, y no soy ni bueno ni malo; ésas no son, para mí, más que palabras”¹² dirá Stirner.

La libertad es la aspiración de los Libres (liberales) quienes buscan liberarse. Pero el individuo es en sí mismo libre, no parte por liberarse pues de principio rechaza todo lo que no es él. El individuo, el egoísta, “es originalmente libre, porque no reconoce más que a sí mismo; no tiene que empezar por

liberarse, porque a priori rechaza todo fuera de él” Esta libertad del egoísta que le es en tanto se reconoce como individuo, en tanto reconoce su individualidad, no es una emancipación, sino una autoliberación por medio de la individuación, pues la emancipación no es más que el reconocimiento de un tercero para con mi libertad. Por el contrario, la autoliberación es la liberación por uno mismo. No es una libertad otorgada. “Si, no obstante les dan la libertad, no son sino farsantes que dan más de lo que tienen. No les dan nada de lo que a ellos les pertenezca, sino una mercancía robada; les dan su propia libertad, la libertad que podrían haber tomado ustedes mismos, y si se la dan, no es sino para evitar que la tomen y para que no pidan, además, cuentas a los ladrones. Astutos como son, saben bien que una libertad que se da (o que se otorga) no es la Libertad, y que sólo la libertad que se toma, la de egoístas, boga a toda vela. Una libertad recibida de regalo recoge sus velas cuando se desata la tempestad o el viento cesa; tiene que ser siempre impulsada por una brisa moderada y dulce”¹³.

Así, para Stirner, la libertad no es más que el sueño fútil de ilusos soñadores que no están más que poseídos por una idea, la idea de Libertad. La propiedad, la individualidad, por el contrario, es todo lo que Yo, Tú, Nosotros, podemos ser. Es nuestra existencia misma, que es nuestra actualidad. En efecto, podemos notar que la individualidad, que el egoísta no es algo por llegar a ser, es, al contrario, un “siendo”, una actualidad. Pero vayamos por parte.

Stirner nombra el primer capítulo del Único como “*la vida de un hombre*”. Describe en un primer momento al niño, primera etapa en la vida de un hombre, quien está inmerso en un mundo material, natural. Mundo al cual contrapone su “obstinada libertad”¹⁴. El niño desconoce la razón, o la lucha contra la razón, el sólo ve o comprende el mundo material. Luego se enfrenta, ya adolescente, joven, a un nuevo combate, uno tal que lo aleja de este mundo material de la niñez, pues, como adolescentes, “el mundo pierde ante nuestros ojos todo interés, porque nos sentimos superiores a él, nos sentimos espíritu”¹⁵. El

¹³ Stirner Max, “El Único y su propiedad”, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, Argentina, 2007. Pág. 170. Aquí también está presente la diferencia entre Libertad y libertad. En efecto, podemos notar que Stirner señala que la libertad que me “dan” no es

mundo ya no lo doblega, ha doblegado al mundo. El joven se preocupa ya no de las cosas sino de los pensamientos que genera de esas cosas, se vuelve idealista. Conoce el “Espíritu” y se siente “espíritu”. “Cuando el niño no tiene ningún objeto en que ocuparse, se aburre, porque no sabe todavía ocuparse de sí mismo. El joven, al contrario, se cansa pronto de los objetos, porque de esos objetos salen para él pensamientos, y él, ante todo, se interesa en los sueños, en lo que espiritualmente lo ocupa”¹⁶. Podemos decir que el joven comienza una nueva etapa, una etapa celestial, religiosa, espiritual, Ideal. “El hombre ya maduro difiere del joven en que toma al mundo como es, sin ver por todos lados males que corregir, entuertos que enderezar, y sin pretender moldearlo a su ideal”¹⁷. En efecto, el joven, el adolescente, se deslumbra y cautiva por los pensamientos puros, absolutos. En las ideas tales como la Libertad, la Verdad, el Bien, el Mal. Así, este Espíritu lo posee, lo poseen, y se pierde en él. El hombre maduro, por el contrario, como egoísta, deja de perseguir ese ideal y se apega a un interés más personal.

Stirner va a señalar esta ascensión al hombre maduro, como un segundo descubrimiento del hombre como individuo, mas este descubrimiento se apaga en una nueva pérdida, en el extravío del hombre en la idea, en el reino de los fantasmas. “El joven había advertido su espiritualidad y se había extraviado después en la investigación del espíritu universal”¹⁸. Va a ser esta pérdida la que se mantendrá a lo largo de la historia de la humanidad. Así termina el capítulo diciendo que “El niño era realista, preocupado por las cosas de este mundo, hasta que llegó poco a poco a penetrarlas; el joven es idealista, ocupado en sus pensamientos, hasta el día en que llegará a ser hombre egoísta que no persigue a través de las cosas y de los pensamientos, más que la felicidad de su corazón, y pone por encima de todo su interés personal”¹⁹. Esta última definición del hombre egoísta como aquel que no busca más que su interés personal por medios de las cosas y de los pensamientos, es lo que podríamos llamar el Único. En efecto, si acordamos que el egoísta ante pone por sobre todo su Yo, su Yo real, corpóreo, podemos decir que el egoísta, que el Yo, ante todo, busca él desarrollarse. “Soy yo quien me desarrollo. Éste es el sentido del Único”²⁰.

Ahora bien, ¿por qué el hincapié en el desarrollarse si vemos que si alguien es, decimos él está siendo, y el siendo es un “desarrollándose”? Stirner, volviendo a la idea de poseído, señalará que no es el individuo

podemos notar aquí que no se trata de un individuo que rechace aquello que en él se presenta emocionalmente, sino que se trata de ser propietario de aquellos sentimientos, o de aquellos pensamientos. Es el individuo propietario de sí mismo.

Cuando señalamos la propiedad de sí mismo, la individualidad, se dice que “mi propiedad no es una cosa, puesto que las cosas tienen una existencia independiente de Mí”²¹. Stirner muestra así su noción de propiedad, es decir, él. En efecto, va a ser el individuo, el egoísta, con su poder, quien se hace propietario de él mismo, deja de ser un poseído. Ahora él se posee, él puede llamarse propietario. En efecto, pues “la individualidad no tiene ninguna medida exterior, porque no es, en modo alguno, como la libertad, la moralidad, la humanidad, etc., una idea. Suma de las propiedades del individuo, no es más que la descripción de su propietario”²², es decir, él mismo.

Pero antes de continuar, es menester ver la oposición del egoísta, la cual hace mantener el prejuicio y el rechazo a tal concepción. Podemos, para ver semejante oposición, referirnos al escrito de Stirner llamado “comentarios provisionales del Estado basado en el amor” de 1843. Aquí Stirner contrapone a la noción de moral, la noción de in-moral. Y señala que lo moral está en una perspectiva del deber: “sois libres de hacéis vuestro deber, es éste el sentido de la perspectiva moral”²³, el deber. ¿Pero qué encierra el “deber”, más allá de todas las teorías éticas que se hayan desarrollado en torno a él?. El deber encierra el deber para con alguien, para con algo. En efecto, bajo cualquier punto de vista que se acuse a alguien de egoísta, se da a entender que debería servir a “otro”, antes que a él mismo. Y qué es este deber para con “algo”, para con alguien, sino amor para con aquello que sirvo. Será el amor el deber; el deber lo moral; el egoísta el inmoral. Siendo así, la contrariedad del egoísta sería el amor. ¿Y qué es el amor sino el cristianismo? Señalara Stirner que el cristianismo es la religión del amor: “es habitual conceder, y con razón, que el cristianismo, en conformidad con su esencia más auténtica, es la religión del amor”²⁴. Así el egoísta encuentra su peor enemigo en el cristianismo (y como veremos luego, será el cristianismo, el que se propagará, mutará y se mantendrá hasta, al menos, la modernidad, según Stirner). Que el cristianismo

acusa de egoísta. Si actúa para con un bien superior, si actúa por amor a Dios, por la máxima, la ley moral, es moral. Podemos ver así que el cristianismo busca la destrucción del individuo, del egoísta, para que éste no se posea, para que éste no se desarrolle, no se haga Único, sino que desarrolle, que se desarrolle Cristo, Dios, en él.²⁵ que no sea más que la casa de la idea, del Espíritu.

1.2. Individuo/idea. Corpóreo/in-corpóreo

Comentamos la importancia que le da Stirner al cuerpo, a lo corporal. Bien, esta importancia se reduce a lo ideal y al individuo. En efecto, Stirner señalará la irrealidad de las ideas (como Hume y Bacon) en el sentido que no son susceptibles de corporizar, por lo tanto carecen de existencia. “Ninguna idea tiene existencia, porque ninguna es susceptible de corporizarse”²⁶. El individuo, por el contrario, posee un cuerpo, tiene una existencia, una existencia real, no una existencia como la existencia de la libertad o de la humanidad, o del amor o del odio. El egoísta sabe muy bien que esas sensaciones sólo tienen existencia en él. Existen por él. Él no existe por ellas. Ahora bien, ¿Dónde podemos encontrar esta contrariedad, corpóreo/ in-corpóreo, en la modernidad? Stirner tomará el cogitare cartesiano para mostrar como la modernidad, no ha hecho del individuo, del hombre particular, más que un fantasma.

Descartes señaló, “*cogito, sum*”, “pienso, existo”. Esta verdad, para Descartes, significa, va a decir Stirner, “que mi pensamiento es mi ser y mi vida, que no tengo otra vida más que mi vida espiritual, ni otra existencia más que mi existencia en tanto espíritu, en fin, que soy absolutamente espíritu y nada más que espíritu”²⁷ o pensamiento. Así llegamos a suponer el cuerpo, la existencia, por medio del pensamiento. Stirner dirá a esto, “¿te has supuesto Tú?, sí pero no es a Mí a quien me supongo, es a mi pensar. Mi Yo es anterior a mi pensar, se sigue de aquí que ningún pensamiento precede a mi pensar, o que mi pensar no tiene hipótesis. Porque si Yo soy un supuesto con relación a mi pensar, este supuesto

pensar en sí, ni espíritu pensante²⁸. Con esto Stirner rechaza el pensamiento cartesiano y no ve éste más que como el ideal cristiano. Su reducción del individuo pensante al pensamiento, es el llegar a la idea, a lo in-corpóreo.

El pensamiento cartesiano lleva a la imagen de un Yo in-corpóreo, a un Yo que es todo pensamiento, mas no carne; que es todo espíritu, mas no hueso. Su racionalismo no es más que un nuevo idealismo con otro objeto, la razón.

Esta evolución de las ideas, de lo incorpóreo, por sobre el individuo, Stirner la presenta en su visión de la historia, en la que llamara a algunos antiguos (realistas) y a otros modernos (idealistas). Y si bien ambas tienen que ver con lo divino, llegan siempre a él por las vías más opuestas²⁹. Veamos como sucede esto.

²⁸ Ib. Pág. 356. Podemos ver esto también en un análisis no al cogitare cartesiano, sino a aquello en que éste se sustenta, la duda.

El método de la duda llega a declarar “pienso, existo” (cogito sum).. Ya Sartre mostró el cogito prerreflexivo, es decir, que “la conciencia no reflexiva hace posible la reflexión: “hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano” (Sartre Jean-Paul, “El ser y la nada”, Ediciones Altaya, Barcelona, 1993. Pág. 23). Pero aún así queda, en el cogito prerreflexivo, pronunciarse sobre la duda misma, mas no su origen. Se tratará, más bien, su dependencia.

La duda se presenta ante nosotros. Bien yo puedo dudar de cuanto cosa mi duda se pueda apoderar, no puedo dudar que dudo. He aquí lo que soy, una cosa que duda, una cosa que piensa. Cuando se piensa en la duda como método, en la duda metódica, se entiende una rigurosidad frente a los objetos que se presentan, de los cuales se duda. Pero no es hasta cuando ésta duda toca al cuerpo mismo del que duda, cuando se mide tal rigurosidad. En efecto, acertado es el ejemplo del cuerpo expuesto por Descartes para señalar que todo se puede “suspender” en la duda. Así duda de la existencia de su cuerpo, mas sabe que no puede no ser. Tiene que ser, pues es, pero como no hay nada que sea necesario para declarar la existencia de mi cuerpo, lo hago “objeto” de mi duda. Al instante me percató de que no puedo dudar que dudo, es decir, que pienso, mas también me percató que soy una cosa que piensa, una cosa pensante, res cogitans.

Volvamos a la duda. Claro está que cuando dudo, dudo de algo, es decir, la duda está en clara relación con aquello de lo que se duda. También nos percatamos que el objeto del cual se duda puede ser un objeto presente o ausente. Así yo puedo dudar de aquél florero como del vacío que se presenta en aquella ensaladera. Dudar es siempre dudar de algo, presente o ausente.

Ahora bien, la ausencia es ausencia de algo que no está presente mas me percató que no está y con eso también que debería estar, es decir, me percató de la “presencia” de la ausencia de aquel objeto que debería estar allí donde no está. Entonces, si dudar es dudar de algo presente o ausente. Y presente y ausente son modos de la presencia. Dudar, es dudar de algo presente, es dudar de una presencia.

Volviendo al ejemplo del cuerpo, podemos decir que sólo se puede dudar del cuerpo por tener una presencia necesaria para la duda, pues es éste, el cuerpo, el objeto del que se duda.

La duda tiene una dependencia, depende, para ser, de la “presencia” (en sus modos de ausencia y presencia) como “objeto” necesario para dudar. La duda presupone la presencia del “objeto” del cual se duda. Ahora, si la duda presupone la “presencia” del “objeto”, y la duda es un modo del pensamiento, ¿el pensar presupone el “objeto” pensado? Sí, mas no por el hecho de ser el pensar, al igual que la duda, un acto de conciencia, sino que todo acto de conciencia presupone su “objeto” ya que “toda conciencia es conciencia de algo”. Esto es lo que muestra Sartre cuando señala que “como la conciencia no es *posible* antes de ser, sino que su ser es la fuente y condición de toda posibilidad, su existencia implica su esencia” (Sartre Jean-Paul, “El ser y la nada”, Ediciones Altaya, Barcelona, 1993. Pág. 24)

Ahora bien, la conciencia, como dice Sartre, es “un vacío total (ya que el mundo entero está fuera de ella)” así la duda, como

1.3. Los antiguos y los modernos.

“Los antiguos y los modernos”³⁰, es el capítulo donde la triada (niño, joven, hombre maduro), la propagará Stirner a su visión del desarrollo de la historia, como también lo señala David Mc Lellan³¹. Podemos encontrar aquí los elementos de la tríada relacionados con los antiguos, que para Stirner, son aquellos que la historia ha llamado “antes de Cristo”. Y los modernos, aquellos designados por “después de Cristo”.

Señala Stirner, citando a Feuerbach, que para los antiguos “el mundo era una verdad (...) una verdad cuya falsedad buscaron y llegaron a penetrar”³² Y con respecto a los modernos dice Stirner que “para los modernos el espíritu era una verdad (...) “una verdad cuya falsedad buscaron y llegaron a penetrar”³³. El elemento común “una verdad cuya falsedad buscaron y llegaron a penetrar” nos recuerdan al niño y al joven, ese que tomando al mundo como lo real, como algo superior, más fuerte, (de ahí que llegara a sortearlo escudriñándolo) llegó a penetrarlo y a perder éste el encanto a sus ojos, transformándose en aquel, que ya algo más crecido, se sumerge en los pensamientos, ideas, que llegará, al igual que el anterior, a traspasar, o, al menos, eso creerá. Y como sucede en el niño y el adolescente (donde es el niño el que “engendra” al adolescente), es el antiguo, los antiguos, los que llegaron a generar al moderno, a los modernos, y con esta generación, también forjó su destrucción.

Señala Stirner con respecto a los antiguos: “estaban penetrados del sentimiento de que el mundo y las leyes del mundo (lazos de sangre, por ejemplo) eran la verdad”³⁴ Así lo señala también David Mc Lellan en su comentario acerca de Stirner: “la antigüedad, en que la naturaleza y sus leyes eran consideradas como una realidad más poderosa que el hombre”³⁵. Así como el niño, preocupado de este mundo y las cosas mundanas, los antiguos, a diferencia de los modernos, no poseían un pensamiento que se evocara al pensamiento mismo, pero lo anhelaban. Y este anhelo llevó al desprecio del mundo de los sentidos, a la creación, a la génesis, del moderno. En efecto, como muestra Stirner, “fueron los antiguos mismos los que acabaron por hacer de su verdad una mentira”³⁶.

Ya Stirner se pregunta cómo fue que los antiguos llegaron a engendrar al moderno, puesto que “el pensamiento moderno no fue más que la ultimación y el producto del pensamiento antiguo”³⁷. En efecto, como habíamos señalado, el moderno va a tomar lo que para el antiguo fue verdad, y va a declarar la futilidad de ésta. “Precisamente lo que los antiguos habían considerado de más alto precio los cristianos lo rechazaron como cosa sin valor”³⁸. Stirner se remonta al Siglo de Pericles, Siglo V antes de Cristo, a la sofística, para mostrar tal creación.

Dos etapas, dos *periodos de liberación*, va a ver Stirner con respecto al mundo griego, al mundo antiguo. El primero acaba con los sofistas que predicán, enseñan, la capacidad de manejar la razón, usar la astucia para guiarse del mejor modo posible por los anchos caminos de la vida. ¡Se sagaz, se inteligente! Así proclaman la autoridad de la razón, “el poder ilimitado de la inteligencia”³⁹. ¿Por qué liberación? ¿De qué se liberan con la sofística? En un primer momento, de los infortunios del mundo. Recordemos que el antiguo oponía al mundo, así como el niño, su libertad, su escudriñar, (su querer llegar a penetrar el mundo mismo y así someterlo a su voluntad). Su inteligencia viene a facilitarle la tarea, pues “¿No es todo defendible?”⁴⁰. Con la sofística el antiguo usa la razón, su inteligencia, el espíritu, para sobrellevar el mundo, pues, para aquel, el mundo aun es su enemigo y, así, aun está en relación con él (el mundo). El antiguo, va a decir Stirner, “se mantiene en armas frente al mundo”⁴¹, quiere someter a éste. Los antiguos, va agregar después, “se esforzaron en liberar al hombre de las pesadas cadenas de su dependencia de aquello que no era él”⁴². Así vemos que el pensamiento, la razón, el espíritu es para el antiguo un instrumento, para llegar a lograr un fin, ¿qué fin va a decir Stirner, buscaban los antiguos, a que aspiraban? “al vivir bien”⁴³, a la “eudaimonia”⁴⁴. El segundo período de liberación, que no es más que la complementación del primero, lo llama Stirner, “el periodo de la pureza del corazón”⁴⁵. Este período tiene su origen junto a la ética, y así, con Sócrates⁴⁶. Los sofistas proclamaron el reinado de la razón, de la astucia. Pues bien, no bastará con ocupar en todo la razón, será menester, dirigir la razón bajo un yugo. La razón debe servir a algo. Y que mejor “algo” que el Bien. Va a decir Stirner, con

³⁷ Stirner Max, “El Único y su propiedad”, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, Argentina, 2007. Pág. 26

respecto a la educación de la razón, de la inteligencia, que no es suficiente, que es necesario educar también, los sentimientos, las pasiones, en sus propias palabras: “no formen únicamente su inteligencia, formen también su corazón”⁴⁷. Así, este segundo período de liberación, el de la pureza del corazón⁴⁸, se va a librar, no del mundo circundante, sino de los sentimientos, de las pasiones mundanas. Stirner va a ver en Sócrates el comienzo del escepticismo que va a llegar a vaciar el corazón de toda pasión mundana, terrenal. Llegará a hacer del corazón algo inmovible. ¿Acaso no es Sócrates aquel que busca la valentía, la belleza, que es lo que hace que algo sea bello? ¿Acaso no es ese que rehusó salir de prisión por la puerta del crimen, y así salvar su vida, mas no siguiendo el dictamen de su corazón, del bien?⁴⁹. Así, Sócrates “comienza el examen del corazón”. Su culminación, la separación total con el mundo, el vacío del corazón, lo lograrán, lo lograron, los escépticos. Va a señalar Stirner citando en parte a Timón, “Una cosa no es ni buena ni mala en sí; es el hombre el que la juzga de un modo o de otro”⁵⁰. Y explicando la doctrina de Pirrón señala, “El mundo no es ni bueno ni malo, ni hermoso ni feo, etc., sino que esos son simples predicados que les atribuimos”⁵¹. En efecto, El mundo vaciado de verdad pierde el encanto para el escéptico y la ausencia, la suspensión del juicio es su único camino, y el cual, como señala Rodolfo Mondolfo, lo llevara a la “imperturbabilidad”⁵², es decir, al ideal de vida, a la verdadera vida.

Recordemos: Los antiguos, llamados así por Stirner, se separan en dos períodos de liberación, uno a manos de la sofística, el otro en manos de los escépticos. Solo estos dos períodos logran engendrar al moderno, al que hará envejecer a los antiguos. Como dijimos, el escéptico termina la tarea empezada, en este período, con Sócrates; pero éste no es más que la continuación de la “educación de la razón”, es decir, “la educación del corazón”. Va a decir Stirner: “El resultado de la cultura sofística es éste: La inteligencia no se detiene ante nada; el de la educación escéptica: el corazón no se deja conmover por

⁴⁷ Stirner Max, “El Único y su propiedad”, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, Argentina, 2007. Pág. 27.

⁴⁸ **Corazón:** Cuando Stirner habla del corazón se refiere en un plano mayor, a los sentimientos que pueden mover a un hombre. La imagen del egoísta sin sentimientos, es una imagen cristiana del egoísta. También hace referencia a la moralidad. Aquí, ya podemos conectarla con el amor. En efecto, recordemos aquel escrito de Stirner, “El Estado basado en el amor” de 1843, donde señala que el amor responde, ante todo, a un deber. Amor, por ejemplo a Dios, al Rey y a la Patria. Cuando

nada”.⁵³ Pero si es Sócrates quien comienza (el examen del corazón) y los escépticos quienes llegan a separar todo lazo con el mundo pues, “todas nuestras relaciones con él no tienen “ni valor ni verdad””⁵⁴, ¿quiénes son aquellos que pavimentan el camino hacia el moderno? Podemos encontrar en esta senda las manos de Platón y sus ideas, las de Aristóteles⁵⁵ y su incapacidad de romper el dualismo de su maestro y, en general, el de todas las denominadas escuelas socráticas menores y su búsqueda del buen vivir, de la verdadera vida, de la felicidad, del sabio⁵⁶.

Ahora bien, el escepticismo, y podemos ver los tópicos de Agripa, que señala Mondolfo en la pagina 165 del texto ya citado, nos aconseja suspender el juicio por la incapacidad de llegar a obtener una verdad. Así también señala el mismo autor en la pagina 146 que “los escépticos reconocen los fenómenos, en tanto aparecen (Dióg.,IX, 103-107)”, pues “las cosas no son por naturaleza tal como aparecen, sino solamente que parecen (Dióg., L., IX, 77). Con esto ya podemos descubrir al moderno saliendo del vientre del antiguo. En efecto, el escéptico no acepta que lo que ve, es como lo ve. Él cree, concienzudamente, que tiene que “existir” un “algo”, la “cosa en sí”, el noúmeno, eso que se oculta tras el fenómeno y que a la conciencia le es imposible captar, pues, como dijera Kant, la razón solo responde a preguntas formuladas por ella misma. El escéptico, si bien se restringe de hacer, formular un juicio, pues no existe valor alguno en éste, ya que todo puede ser como no ser, de tal o cual modo, según, lo “veamos”; también esto acusa el espíritu que lo posee, lo sagrado para el escéptico, la Verdad. Es la imposibilidad de “hablar con verdad” lo que le impide al escéptico emitir un juicio sobre cualquier cosa, adoptando, así, una actitud indiferente frente al mundo ¿Qué puede darme este mundo si todo lo que se presenta a mí no es más que la apariencia de lo que “realmente” es? ¡Nada –va a decir el escéptico– puede darme este mundo banal! Así aparece el moderno, ya no preocupado del mundo, sino, de lo que está más allá de éste y lo sustenta. El antiguo ha superado, destruido, apropiado, vencido al mundo y separado del espíritu, se ha hecho moderno.

Como ya señalamos, el espíritu era para los modernos una verdad, “verdad cuya falsedad buscaron y

por los escépticos del mundo material, del mundo sensible, va a ser la verdad a penetrar por el moderno⁵⁷.

El espíritu se ha desprendido del mundo, el pensamiento se ha desprendido del mundo. Como bien dice Stirner, “no poseían los antiguos este espíritu que no se aplica a nada no espiritual, a ninguna cosa, sino únicamente al ser que existe por detrás y por encima de las cosas, a los pensamientos”⁵⁸; sino que va a ser el moderno el que, vuelto a los pensamientos mismos, va a volcar solo en ellos su interés, en el Espíritu. Es a éste a quien el moderno va a vencer.

Como ya dijimos, la verdad de Descartes para Stirner va a significar “que mi pensamiento es mi ser y mi vida, que no tengo otra vida más que mi vida espiritual, ni otra existencia más que mi existencia en tanto espíritu, en fin, que soy absolutamente espíritu y nada más que espíritu”⁵⁹. En efecto, liberado del mundo, el moderno sólo busca el espíritu, el espíritu libre. Al igual que el adolescente, ya no se conmueve por lo banal y apunta sus dardos “más alto”, apunta a lo que realmente es, no a su apariencia. Apunta a los pensamientos, al Espíritu que se cierne sobre ellas, sobre las cosas. Pero vamos al principio de los esbozos de la modernidad, podríamos decir nosotros, a los fines de la Edad Media.

Después de siglos, escudriñando el espíritu y lo espiritual, pues “el espíritu persigue únicamente lo espiritual y busca en todo sus propias huellas”⁶⁰, va a ver Stirner, en la figura de Lutero⁶¹, el próximo avance en los modernos, avance que llevará a un nuevo vacío del corazón.

Señala Stirner que el cristianismo siguió el ejemplo de los antiguos y se hizo sofista y jugó “heréticamente con todos los fundamentos de la fe”⁶², mas “el espíritu puede divertirse, mientras el corazón permanezca cristiano”⁶³. Así, la entrada de Lutero es un volverse a tomar en serio el corazón. En efecto, Lutero viene a “des-divinizar” la iglesia, (para divinizarlo todo, hay que agregar, aunque más tarde se verá con mayor claridad) señalándola sólo como una institución humana y sólo la fe, la palabra de dios, la Biblia, era el medio de salvación. Con esto hace Lutero, como lo hizo Sócrates antes, el

⁵⁷ Stirner comienza la sección de los modernos con la siguiente cita: 2ª Corintios 5, 17. “De modo que si alguno está en cristo,

comienzo de la educación del corazón. ¿Y cuál fue el resultado de la educación del corazón con la sofisticada?, “el corazón no se deja conmover por nada”.

Para comprender mejor esto, veamos lo que dice Bruno Bauer, acerca de la Reforma y el comentario de Stirner a las palabras de Bauer: “La Reforma –dice Bruno Bauer- fue, ante todo, el divorcio teórico entre el principio religioso y el arte, el Estado y la ciencia, es decir, su liberación de las potencias con las que había estado íntimamente ligado durante los primeros tiempos de la Iglesia y la jerarquía de la Edad Media; y las instituciones teológicas y religiosas nacidas de la Reforma no son más que las consecuencias lógicas de esa separación entre el principio religioso y las demás potencias de la Humanidad”⁶⁴. Comenta Stirner, “Lo contrario me parece más exacto: pienso que nunca la dominación del Espíritu o, lo que viene a ser lo mismo, la libertad del Espíritu⁶⁵, ha sido tan extensa y tan omnipotente como desde la Reforma, puesto que, lejos de romper con el arte, el Estado y la ciencia, el principio religioso no ha hecho más que penetrarlos, quitarles lo que les quedaba de secular, para llevarlos al “reino del Espíritu” y volverlos religiosos”⁶⁶. Con estas palabras podemos ver a lo que apunta Stirner. Lutero es el continuador del cristianismo que, en manos del catolicismo no hacía más que hacer de lo laico lo santificado, por medio de la bendición. En efecto, el católico no logra romper con el mundo, sólo lo santifica y se lo apropia mediante esta santificación, mas no eliminando lo mundano. Va a ser el protestante quien logrará este nuevo vacío. Va a ser éste quien haga de lo mundano algo divino. “Se alaba el protestantismo por haber devuelto importancia a lo temporal, como, por ejemplo, al matrimonio, al Estado, etc. Pero en realidad, lo temporal en cuanto temporal, lo profano, le es mucho más indiferente que al catolicismo; no sólo el católico deja subsistir al mundo profano, sino que no se priva de gustar los goces mundanos, en tanto que el protestante, cuando razona y es consecuente, trabaja en aniquilar lo temporal por el solo hecho que lo santifica”⁶⁷. De este modo, Lutero, da el próximo avance de los modernos, despojando al mundo de lo mundano y divinizándolo, lo hace Espíritu. ¿Cómo podemos ver esto en Lutero? Stirner va a decir que el Protestante, que, por ejemplo, está de acuerdo con

Como se dijo, “ve en todo su huella”. Mientras que el católico se limitó a darle otro estatus a algunos objetos (o relaciones) que son mundanos, los Santifica, los hace sagrados.

El moderno, como lo hizo el antiguo con el mundo circundante, va a escudriñar el espíritu heredado por los últimos intentos de aquellos, para librar del mundo al espíritu, para hacerse espíritu. Con el protestantismo se llega a la culminación del cristianismo, va a señalar Stirner, pues, así como la sofística, el cristiano se permitió, bajo la voz de la razón, jugar con ésta, con el Espíritu, mas sólo era necesario declarar la fe, el sentimiento y consentimiento, del corazón cristiano.

La Reforma, el protestante, toma el corazón cristiano-católico y, vaciándolo de lo mundano, ve solo el Espíritu, la divinidad en lo secular. Diviniza el mundo. Así el moderno roe el Espíritu hasta el punto de ver en todo a éste. Stirner va a decir que Lutero, ya antes que Descartes, “saca a la luz ese principio de que, siendo la verdad pensamiento, no existe más que para el hombre que piensa”⁶⁸. Lutero ve la necesidad de que, para acceder a la verdad hay que hacerse espíritu, pues ésta está más allá del mundo, al igual que el Espíritu. Así, solamente, es menester tener fe, creer, ser pensamiento, ser espíritu, pues “el igual solo reconoce al igual”⁶⁹

Interesante es ver la relación que hace Stirner con una frase que le adjudica a Lutero, “el que cree, es un dios”, y el “cogito, sum” de Descartes. El autor ve toda creencia, fe, como pensamiento, como razonamiento, como espíritu. Siendo así, la semejanza es notoria, pues de ambos, del que cree y del que piensa (que para Stirner es lo mismo) se hace espíritu.

Con Lutero acaba la edad media, comienza la moderna. Ya se habrá notado que la Edad Media se toma como la moderna, aunque en un sentido “menor”, podríamos decir, pues ahí, si bien vivían por y para el Espíritu, no escudriñaron con fervor éste hasta penetrarlo con el pensamiento. Su carácter sagrado⁷⁰ impedía, como impide hoy, en otras ideas, cuestionar de un modo veraz. En efecto, el dogma en la Edad Media mantenía con vida o mataba.

Por otro lado Stirner señala que la edad media había tenido la creencia de poder obtener la verdad, se

dijimos antes, es Lutero quien ve la necesidad de hacerse verdad, para obtener, llegar, conocer, vislumbrar, la verdad; desprenderse del mundo material, pues la verdad es inmaterial; hacerse pensamiento, pues la verdad es pensamiento, idea; hacerse espíritu, pues el Espíritu es la verdad. Aquí está el salto de la Edad Media a la “Moderna”, y lo podemos ver en la Reforma, que como señaló Stirner, “fue justamente eso, una reforma” la cual no destruyó⁷¹, sino que vino a mejorar la jerarquía de la Edad Media. Dice Stirner: “Esta jerarquía de la Edad Media era enfermiza y débil, porque se había visto obligada a tolerar en torno de ella toda la barbarie de los profanos”⁷².

Así, con Lutero, ya tenemos la tendencia de la modernidad, la “razón-racionalizada”, tendencia que seguirá Descartes. En efecto, Stirner ve en la implicación del *dubitare* cartesiano, la pureza del cristianismo, pues, lo que es, es el pensar, el Espíritu⁷³. “Tal es el principio de la filosofía moderna, que es el principio cristiano en toda su pureza. Descartes separaba claramente el cuerpo del espíritu; y “es el espíritu que se fabrica un cuerpo”, dice Goethe”⁷⁴.

Ahora bien, con este nuevo punto de vista, que Stirner se lo adjudica a Lutero, el ser humano se hace espíritu. “Si los antiguos -va a decir Stirner- no produjeron más que una cosmología, los modernos no pasaron jamás de la teología”⁷⁵. Los primeros combatieron contra ese más allá exterior, y lo penetraron hasta llegar al Espíritu (del mundo). Los segundos, con este Espíritu, comenzaron la batalla interior, el más allá interior. “El enemigo de los antiguos había sido exterior; el de los cristianos (modernos) fue interior, y el campo de batalla en el que llegaron a las manos fue la intimidad de su pensamiento, de su conciencia.”⁷⁶

Pero no fue Lutero, ni su época, los últimos modernos, o como dirá Stirner, los más modernos de los modernos, y no nos referimos a aquello que los historiadores de la filosofía llaman “filosofía moderna”, sino a sus contemporáneos, su presente (o al menos su época).

Ya vimos que Stirner participó del grupo de los hegelianos de izquierda llamados los “libres”. Así, a estos últimos modernos los va a llamar Stirner, “Los libres”. Éstos que inútilmente han intentado traspasar el Espíritu, así como el antiguo traspasó el mundo. Y con esto se lo apropió.

Con aquellos que creen que la reforma de Lutero fue la separación del principio religioso de la ciencia, el Estado y el arte, se mantiene también la semilla del Espíritu heredado de los antiguos a los primeros modernos, cristianos, llamándolo Dios y, extrapolado por los más modernos de los modernos, a su moderna idea de Hombre, de Humanidad. Pues, como señala Stirner con respecto a Lutero, el hombre debe hacerse Espíritu, para llegar al Espíritu, la Verdad, el Hombre. El hombre debe hacerse Hombre. Y como el idealista ve en todo la huella de la idea. Sólo verá en ti, en mí, en los hombres, al Hombre. Y exigirá que en él se vea lo mismo. “El igual solo reconoce a su igual”.

A esta actualidad de su época, 1800, Stirner la va a clasificar en tres especies de liberalismo⁷⁷; Liberalismo Político; Liberalismo social; Liberalismo humanista.⁷⁸. Comencemos con el liberalismo político.

“Llegaron a penetrar”, primero el mundo, luego lo que está más allá del mundo, el Espíritu. Y cuál fue la bandera de lucha de los burgueses revolucionarios, el Hombre. He aquí el fantasma heredado por los primeros modernos ¿es qué acaso no traspasó el cristianismo la idea misma de dios y lo hizo hombre, corporeidad. Así, es el Hombre, la idea a tender; el Hombre, el ideal; mas, como toda idea, no es sino un fantasma. La revolución, que aquí podríamos hasta tratarla de “razón”, alzó ésta última y enterró a Dios. Ya no es Dios el ideal, dios ha muerto, hemos traspasado (separado, dirán los protestantes, los modernos) a Dios, pues Dios nos era inalcanzable. Hagámoslo Hombre, Cristo. El moderno, el último moderno de Stirner, “destruye” la idea, pues la materializa. El antiguo idealizó el mundo, el moderno va a realizar la idea, va a traspasarla, como hizo el antiguo traspasando el mundo hasta su idealización, hasta su ideal. ¿Cómo traspasa el moderno, los más modernos de los modernos, la idea misma? Materializándola, mas si lo hace, deja de ser idea ¿Cómo termina? Con la idea de corporeidad más cercana a cada uno, es decir, la idea de nuestro cuerpo, nuestro cuerpo humano. Tenemos un cuerpo, un cuerpo no de perro, no de gato, no de caballo, un cuerpo de hombre. Éste ultimo, es la idea que va a alojar ese juego de “corpóreo/incorpóreo”. En efecto, la idea de Hombre crea en el individuo, en las personas, en los hombres, la

sensación de realidad de aquello que llaman el Hombre por el hecho concreto de que cada uno de ellos, de nosotros, somos hombres, mas no el Hombre. ¿Cómo ser el Hombre, sin dejar de ser este hombre, de ser Yo? Stirner, en el capítulo dedicado a los liberales, apunta sus ataques en contra de las ideas que tomaron el puesto del antiguo Dios cristiano⁷⁹ las ideas de Estado, Sociedad, las cuales van a culminar, y empezar también, en la idea de Hombre.

Stirner va a decir respecto del liberalismo político que, para éste, “la libertad del hombre es la libertad de las personas, de dominación personal, es la libertad personal garantizando a cada individuo contra los demás individuos”⁸⁰, es decir, “nadie tiene derecho a dar órdenes, solo la ley ordena”⁸¹, el Estado. Así el hombre se “liberó” de la arbitrariedad de las castas privilegiadas. Se “liberó” a los hombres de los hombres, pues todos son iguales ante la ley, ante el Estado (ante la noción de competencia propia del Estado liberal).

Stirner tiene la imagen del tercer Estado, la burguesía, reclamando la igualdad que las castas privilegiadas le negaban. “La burguesía se desarrolló en el curso de la lucha contra las castas privilegiadas, que la trataban sin consideración como tercer Estado, y la confundían con la canalla”⁸². En efecto, la burguesía postulando inútilmente a cargos que los hijos de los nobles estaban llamados por derecho, llevó a alzar el grito de igualdad. ¡Somos todos iguales!. Esta igualdad se forjó bajo la sombra del Estado, el cual declaraba la igualdad y libertad de todos ¿y en qué consiste esa igualdad otorgada, proclamada como bandera del Estado, por la revolución, va a decir Stirner? “Simplemente que el Estado no tiene en cuenta mi persona, que yo soy a sus ojos igual que cualquier otro, y que no tengo mayor importancia para él”.⁸³ Mas esta igualdad proclamada por la burguesía, igualdad de todos bajo el Estado,

⁷⁹ Si bien las relaciones que de aquí se puedan desprender con respecto a Nietzsche, se comentaran en otro capítulo.

⁸⁰ Stirner Max, “El Único y su propiedad”, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, Argentina, 2007. Pág. 121.

⁸¹ Ib. Pág. 121.

⁸² Ib. Pág. 104.

⁸³ Ib. Pág. 107. Ya podemos encontrar los primeros vestigios de estas ideas de Stirner en su artículo titulado “algunos comentarios provisionales del estado basado en el amor” de 1843. Aquí Stirner realiza una cizañesca comparación entre la igualdad y libertad expresadas en el memorándum del Barón de Stein (Heinrich Friedrich Karl Vom Stein, Barón de Stein (1757-1831), político reformador prusiano) y las proclamadas por la Revolución francesa. El memorándum expresa la Libertad y la Igualdad con respecto a los súbditos para con el rey, Dios y la Patria. Y la Revolución con respecto al ciudadano para con el Estado. Señala Stirner que la igualdad del memorándum “tal como se halla expresada (...) es equivalente por lo tanto a colocar a todos al mismo nivel de sumisión” (el estado basado en el amor. 2), pues lo que se busca es que todos sean

no logra, aun, la libertad frente a la propiedad misma, es decir, liberar a los hombres, no al Hombre, de la propiedad. En efecto, el Estado deja que los ciudadanos, en sus vidas privadas, realicen sus tratos privados, pues el Estado es impotente en cuanto al hacerse del dinero de sus ciudadanos. De ahí que Stirner señale que los que siempre se vieron súbditos, se vieron ahora propietarios, los burgueses. Mas con esto acabará el liberalismo social.

El Liberalismo social lo verá Stirner en el comunismo. Y así como en el liberalismo que alza la idea de Estado, este liberalismo alzaré la idea de sociedad. En el liberalismo anterior podíamos encontrar la noción de un dios terrenal en el sentido de que el Estado viene a presentarse como institución terrenal, (así como lo muestra Lutero con respecto a la iglesia), surgida de los hombres. Aun cuando éste, en tanto idea de Estado, no tenga mayor terrenidad que la que pueda tener la noción, la idea, de sociedad. En efecto, la sociedad, en tanto sociedad no es más real que lo que puede llegar a ser la idea de paz, de amor, de libertad, no es más que una idea entendida como in-corpórea. “-¿Quién es esa persona a la que se llama “todos”? -¡Es la sociedad! -¿tiene, entonces, un cuerpo? -Nosotros somos su cuerpo. -¿Ustedes? ¡Vamos! Ustedes no son un cuerpo; tú tienes un cuerpo y él también, y aquel tercero lo mismo; pero todos juntos son solamente cuerpos y no Un cuerpo”⁸⁴. Y es esta, la sociedad, la que va a acabar con la propiedad, pues, si sólo manda, ordena, el Estado, sólo posee la sociedad. “A nuestra libertad frente a las personas le falta, todavía, la libertad frente a lo que les permite a unos a oprimir al resto, a lo que es el fundamento del poder personal, es decir, la libertad frente a la propiedad personal, suprimamos, entonces, la libertad personal. Que ninguno posea nada, que todos seamos indigentes”⁸⁵. En efecto, la igualdad del liberalismo político, se resumía a liberar a las personas, en el sentido que se liberaban de los privilegios otorgados arbitrariamente. Ahora sólo el Estado da privilegios, y como la burguesía se alzó como ese Estado, ella fue la que heredó los privilegios de las antiguas castas privilegiadas. Se han liberado de las personas, de los particulares. Están todos bajo el Estado, son todos iguales. Así también la sociedad, el liberalismo social, los liberará de la propiedad, sólo ella, la sociedad, como se dijo, posee.

El liberalismo humanista⁸⁶ verá, ante todo, al Hombre. “Así como el Estado confiscó la voluntad y la sociedad acaparó la propiedad, el Hombre, a su vez, debe totalizar los pensamientos individuales y hacer de ellos el pensamiento humano, pura y universalmente humano”⁸⁷. Es el Hombre, la idea de Humanidad, la que va a liberar al hombre del individuo, del egoísta. El Estado burgués lo libero de las voluntades particulares; la sociedad lo liberó de la propiedad; el Hombre lo liberó definitivamente del egoísta, ya que éste, primero secuela por la propiedad en el Estado, luego por la individualidad en la sociedad. Solamente el Hombre, el humanista, libera a los hombres del egoísta, del individuo, y ya no ve en ti, en mí, más que al Hombre, mas no al hombre frente a él.

Ahora bien, ya podemos empezar a vislumbrar con mas claridad el rotulo de egoísta que, como señalamos, Stirner no se va a molestar en negar, es más, lo llegará a fundamentar.

En efecto, los antiguos tomaron al mundo por verdad, mas no los convenció, lo negaron y se hicieron propietarios de él. Vacío el mundo y lo fundó en un meta-mundo, en un mundo más-allá. El mundo, contrariado a él, cae fútil a sus ojos. Ahí nació el moderno, con la muerte de este mundo, y el auge preeminente del Espíritu. El moderno, vuelto a las ideas, mas no a las cosas, sino a los pensamientos que de estas cosas extrae, se somete, se vuelve, un “poseído”⁸⁸, dirá Stirner.

El moderno destruye el mundo y crea en su lugar uno ideal, uno de ideas, y así busca en todo la idea ¿Qué intentará negar entonces el moderno, si el antiguo negó el mundo? La idea, el Espíritu. ¿Lo logró? No. Como señalamos en el párrafo anterior, esta actitud del moderno, que no es más que la expresión máxima del cristianismo ejecutada bajo la guillotina de Lutero, con el cual rodó la cabeza “real” y se puso en su lugar la ideal, se extrapoló a las nociones de Estado, de sociedad, de Hombre, Humanidad, entre otras. Son éstas los nuevos Fantasmas⁸⁹ que aquellos poseídos ven en mí, en ti, quieren ver en todas partes. He aquí la obra máxima de Lutero, del cristianismo. Hemos divinizado todo, tanto hasta rechazar lo divino, pero solo en tanto la Divinidad, Dios, mas no en los otros ámbitos de la vida. Mas no en torno al Hombre, que es, ante todo, la nueva idea que vino a ocupar el trono del Dios cristiano, es ésta la obra

de los más modernos de los modernos, del liberalismo. “El liberalismo no hizo más que poner otras ideas sobre la mesa. Reemplazó lo divino con lo Humano, la iglesia con el Estado, al fiel con el sabio, o, en general, los dogmas toscos y los aforismos anticuados con conceptos reales y leyes eternas”⁹⁰. Con esto el moderno no logra llegar a una real destrucción de la idea, del Espíritu. No hace más que mudarla (de ahí que Stirner señalara que la reforma, más que separar lo religioso del Estado, el arte y la ciencia, los tomó y los hizo divinos, es decir, sagrados).

Así fue el paso de Lutero; bajar la divinidad a la tierra, plantar el punto de vista, como señala Stirner, donde el hombre se hace espíritu para llegar al Espíritu.

El último moderno, poseído por la idea obsesiva del Hombre, ve en todo la huella del Hombre, de la Humanidad. Es éste su nuevo amo, su nuevo Dios. Stirner va a ver cómo el individuo, el hombre particular, se pierde en todas estas nociones, en los pensamientos, en la idea. Cómo se sacrifica el individuo, al absoluto. El liberalismo, bajo sus tres formas, que son para Stirner lo más modernos de los modernos, será el altar para los sacrificios del individuo, bajo el nombre de la Humanidad, del Hombre. He aquí el nuevo Dios.

Con los antiguos buscando la divinidad más allá del mundo real, pues éste ya se lo habían apropiado, no existía aún una apropiación del individuo, sino que un descubrimiento. El hombre reconoce en él un espíritu, mas reconoce también que no es Espíritu perfecto, “aun espíritu como soy, no soy espíritu perfecto y debo empezar por buscar ese espíritu perfecto”⁹¹, pues este espíritu no es ni el mío ni el tuyo, es un espíritu ideal, superior. Es Dios. “Dios es el espíritu”. Y se vuelve a perder en la búsqueda de aquel Espíritu. Éste es ya el moderno. Éste, que ya no vuelto hacia un más allá exterior, como lo era el antiguo, se vuelve a un más allá interior. Es este punto en común lo que impedirá el “ascenso”, el “paso”, al Único. El estar vuelto a un “más allá” llevará al individuo a la imposibilidad de poseerse, pues no se desarrollará él en el transcurso de su vida, desarrollará aquello a lo que en el “más allá” busca, por ejemplo, la Libertad. En efecto podemos ver que la historia de la humanidad no ha buscado más que un

in-corpóreo, o real e ideal, que viene a ser lo mismo, no se puede destruir, como señala Stirner, más que con un tercer término, “la contradicción entre ambos términos no puede resolverse al menos que algo los aniquile. Sólo en este algo, en este tercer término, desaparece la contradicción”⁹². Mas como hemos señalado, el Único es imposible bajo la forma del más allá. Por tanto, es menester romper con el más allá. Pero romper con el más allá ¿no es romper con la tradición más antigua de la filosofía?, ¿no es romper con la filosofía misma, entendida, como dijera el estagirita, como filosofía primera? En efecto, romper con ese más allá que reclama Stirner es romper con la tradición metafísica que se ha arrastrado desde los comienzos del filosofar mismo, es señalar con el dedo a tal disciplina y acusarla no tan solo de llenar el mundo de fantasmas (y no tan solo como señalará luego el círculo de Viena, y ya antes Hume y Bacon), sino también de hacernos fantasmas, de no ver más que en mí, en ti, en aquel, un fantasma.

Ya vimos en Stirner a qué apuntaba con fantasma, ¿acaso no ve en mí, el humanista, más que al Hombre? Mas la metafísica ¿ve en mí un hombre? No.⁹³ Ve en ti aquel fantasma que llama, que nombra, ente en general, y que terminará siendo el ser mismo. Si bien el humanismo, la religión del moderno, con su Dios-Hombre, pone a todos los individuos (humanos) al nivel de hombres; el Estado pone a todos al nivel de ciudadanos; la metafísica pone a todos al nivel de entes. Mas no se queda ahí, en el plano óntico. Lo lleva al plano ontológico, y habla del ser del ente, el cual está más allá del ente y, al igual que el Hombre en el individuo, si éste muere, aquél no, pues posee una “realidad” independiente del individuo, mas solo se manifiesta en él. ¿Mas como podemos notar tal semejanza? Es menester así, revisar desde esta perspectiva la filosofía primera, la metafísica, no tan solo en su definición, sino también en su objeto de estudio y todo aquello que se nos presente como tal disciplina.

2. La metafísica desarrollada hasta ahora.

Cuando pensamos en la metafísica, en metafísica, imposible es no traer al pensamiento la obra del filósofo estagirita, Aristóteles. Obra que sólo pasa a llamarse de tal modo luego de la clasificación de Andrónico de Rodas en el siglo I. En esta obra Aristóteles lo que se propone tratar es, como bien señala Ferrater Mora, “el ser en tanto que ser”; y como es la ciencia que estudia las primeras causas, debe ser llamada filosofía primera, “la cual era la ciencia del ser simplemente como tal, como existente, en oposición al ser como dotado de cualidad, cantidad, etc.”⁹⁴, es decir, exento de las categorías que les son propias a los entes. Ahora bien, este término de carácter clasificador pasó luego a definir a la metafísica como una “ciencia” que estudia aquello que está más allá del ser físico, aquello que hace que el ser físico sea tal ser físico, sus principios y determinaciones, etc. Con esto surgen problemas que el propio Aristóteles ya advirtió, problemas que llevaron a dos posiciones. La metafísica, como se dijo, trata del ser en tanto ser, trata de “algo” que es más “elevado” en el orden de las cosas, algo “superior, y hasta supremo, en el orden de “lo que es”(...)”⁹⁵, y este “ser”, que es el objeto de estudio, puede entenderse como ontología o bien teología. La primera de estas, la ontología, tratará de las formalidades de tal objeto de estudio. La segunda tratará de Dios, motor inmóvil, “de la substancia separada e inmóvil”⁹⁶.

También hay quienes estudiaron el término metafísica de un modo más conceptual y llegaron a hablar de una postfísica y una transfísica, como es el caso de H. Reiner, para quien el primero de estos términos tiene un carácter “más natural” y el segundo uno “sobre natural” pero aun así lo que se mantiene igual entre las distintas significaciones del término metafísica es su sentido de investigación “formal”⁹⁷ y los distintos conceptos que se han asociado a ella como lo es ser, trascendental, absoluto, etc. Llegando así a una disciplina que trata de aquello que “funda todo lo que es”.

como sinónimo de filosofía, enfrenta algunas de sus grandes problemáticas con respecto a su objeto de estudio y su relación con la teología.

Como muchos autores aceptaron la metafísica como ciencia o filosofía primera, que trataba de los primeros principios y de las primeras causas, y como Dios es causa real y radicalmente primera, y como el ser es convertible con la verdad y toda fuente de verdad es Dios, el objeto de la metafísica en Tomas de Aquino, según Ferrater Mora, es Dios, y así se subordina la metafísica a la teología, aunque por otro lado hay quien dice que, en el mismo Aquino, existe una distinción que las separa pues “la teología tiene como fuente la revelación hecha a algunos hombres, la metafísica no emplea más que el *intellectus* y la *ratio*, es decir, la razón común a todos los hombres.”⁹⁸. Por otro lado Duns Escoto, a diferencia de lo que dice Ferrater Mora acerca de Tomás de Aquino, toma la metafísica como previa a la teología, pues como la primera es el estudio del ser, “es fundamento *para el* conocimiento del ser infinito”⁹⁹, es decir, para el ser de la teología, Dios.

Para concluir con la escolástica y sus tratamientos acerca del objeto de la metafísica y así su relación con la teología se puede revisar a Suárez, quien trató casi todas las opiniones con respecto al caso propuestas por los escolásticos identificándolas en seis opiniones:

- 1- El objeto de la metafísica sería el ente considerado en la mayor abstracción posible, tomando los entes reales, substanciales, accidentales y también los entes de la razón.
- 2- El objeto de esta disciplina sería el ente real en toda su extensión, no incluyendo a los entes de la razón por su falta de entidad y realidad.
- 3- Se señala como único objeto de la metafísica a Dios como supremo ser real.
- 4- Otra opinión indica que la metafísica tiene como objeto o se ocupa de la substancia o ente inmaterial, atendiendo exclusivamente a Dios y a las inteligencias.
- 5- Los predicamentos
- 6- La substancia como substancia, en cuanto se abstrae de lo material y de lo inmaterial, de lo finito

Después de un exhaustivo resumen Suárez termina concluyendo que la metafísica es como la determinaron Aristóteles y Tomás de Aquino, como el estudio del ente en cuanto ente, del ser en cuanto ser, concebido como el ser que, sobrepasando todo género, puede ser llamado con toda propiedad un *transcendens*, un trascendental. Así el principio *ens est transcendens* es para Suárez, capital en la metafísica.¹⁰⁰

Llegando a la época moderna, y si tomamos la distinción que realiza André Lalande, podemos decir que la metafísica en su uso se distinguirá según un¹⁰¹:

- 1- Conocimiento de un orden especial de realidades.
- 2- Modo especial de conocimiento o pensamiento.

En el primero podemos encontrar el conocimiento de los seres que no caen bajo los sentidos como cuando Bossuet señala que la metafísica “trata de las cosas más inmateriales, como el ser en general, y en particular de Dios y de los seres intelectuales hechos a su imagen”¹⁰² y como cuando Descartes declara que “la metafísica es una *prima philosophia* que trata de cuestiones como la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre”¹⁰³. Señalemos también, como dice Ferrater Mora, que muchas de las llamadas meditaciones o reflexiones metafísicas trataban de dilucidar, por medio de un razonamiento, problemas que podríamos denominar en lo que ya señalamos como trans-físicos (usando la distinción de Reiner), problemas que caen en la cuestión de la certidumbre y de las primeras verdades o la primera verdad, principio (s) de todo (esto puede deberse al esfuerzo que se mantuvo por un tiempo para sostener o proclamar a la metafísica como ciencia y así hacer posible la búsqueda de una verdad absoluta para alcanzar, por medio de ésta, verdades eternas, inmutables).

También cabe señalar en esta primera distinción el conocimiento de lo que son las cosas en sí mismas, por oposición a las apariencias que ellas presentan. Podemos citar al respecto a Schopenhauer cuando

dice: “De la metafísica entiendo todo aquello que comienza por el concepto de la

hablar de una manera popular, sobre lo que se oculta detrás de la naturaleza, y la hace posible... Ella (la diferencia entre la física y la metafísica) descansa en general sobre la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí”¹⁰⁴

Por último, en este mismo grupo incluimos el conocimiento de las verdades morales, del deber ser, del ideal, conformando éstas un orden de realidad superior al de los hechos, y que contienen la razón de ser de éste.

Estas tres “realidades” distintas, especiales, que concuerdan en su carácter inmaterial, incorpóreo, podríamos señalar que a menudo se han definido como una tendencia, como una “*indagación de lo Absoluto*”¹⁰⁵, así, como señala Liard, “la metafísica sería la determinación de ese absoluto”¹⁰⁶, el alcanzar aquella verdad.

En la segunda de las distinciones nombradas (modo especial de conocimiento o pensamiento) podemos señalar desde ya que da por supuesta una “realidad” de entidades irreales (inmateriales, incorpóreas) y la cual puede llegar a conocerse, así tenemos el *conocimiento absoluto* que procura la intuición directa de las cosas, y el conocimiento de la razón, considerada como la única capaz de alcanzar *el fondo de las cosas*, en consecuencia, los primeros principios de las ciencias físicas y morales, es decir, el conocimiento de aquella verdad primera. Así señala Franck, “Todas las escuelas filosóficas han reconocido la existencia de una ciencia más general y más elevada que las demás, de una ciencia de los principios a la que todos nuestros conocimientos deben su certeza y su unidad... unos, buscando los principios en la razón o en el fondo invariable de la inteligencia humana, los han extendido a todo lo que existe los han considerado como la expresión exacta de la naturaleza de las cosas y como el fondo constitutivo de todos los seres...: son los *metafísicos* propiamente dichos”¹⁰⁷

Ahora bien, si revisamos lo dicho con respecto al concepto de metafísica, a su objeto de estudio y en general, a lo que se entiende como metafísica, al menos hasta aquí, podemos declarar que se ha entendido, más allá de toda superficial diferencia, como la disciplina que estudia lo universal y lo abstracto, el universal-abstracto por primacía, aquello que está “sobre” (entendiéndolo en un sentido

esencia, la ousía; también se añade la existencia de un ser que es condición para la existencia de todo lo demás, de todas las existencias, es decir, Dios, el motor inmóvil. “Es evidente, (...) que hay una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles”¹⁰⁸ pues es causa de todo objeto sin tener éste a otro por causa, es decir, no siendo efecto de ningún otro. De este modo la filosofía primera, la metafísica, es la disciplina que busca aquel universal-abstracto que sustente, que sea principio de todo.

Siguiendo, con Kant se produce un primer cambio notable, o al menos se pretende, en la concepción de la metafísica, sometiéndola a la Crítica, con el fin de fundarla de un modo satisfactorio. Así señala que “se llama filosofía *pura* a aquella que presenta sus teorías derivándolas exclusivamente de principios *a priori*. Esta última, cuando es meramente formal, se llama *lógica*, mas si se limita a determinados objetos del entendimiento recibe el nombre de *metafísica*”¹⁰⁹. De este modo hace la diferencia entre una metafísica de la naturaleza y una metafísica de las costumbres. Aquí la metafísica, de la naturaleza y de las costumbres, es aquella parte pura de la física o leyes de la naturaleza, y ética o leyes de la libertad respectivamente, a diferencia de su otra parte empírica en la física y empírica o antropología práctica en la ética. La lógica, por su parte, como formal no puede tener parte empírica, es enteramente pura. Pero si bien Kant mantiene la división del mundo clásico para la filosofía (física, ética, lógica) introduce una distinción para él básica, la de conocimiento puro (la razón conoce de modo enteramente *a priori*) y conocimiento empírico (se apoya en la experiencia), pues “Kant considera que la parte *a priori* o pura, tanto del conocimiento de la naturaleza (física) como del conocimiento de las costumbres (moral), es el fundamento necesario de la parte empírica”¹¹⁰ pues la parte empírica debe sostenerse sobre principios inmutables, universales, los cuales sólo se pueden adquirir por medio de un conocimiento *a priori*, de ahí que todas las ciencias de la razón pura tengan como principios juicios sintéticos *a priori*¹¹¹. Con esto tenemos que Kant, si bien pone la metafísica en el centro de la Crítica, entregándole así una reflexión más “aguda”, no hace un cambio en lo que podría ser el concepto de metafísica como lo hemos estado trabajando en estas páginas ya que solo esquematiza la función de la metafísica, mas no altera su sentido al entendimiento, sigue siendo la misma buscadora de los principios que funden, de modo *puro*, en este

y aportaron a tal disciplina no conocieron el término por aspectos temporales pues recordemos que tal término se acuñó, a lo más, en el siglo primero como ya se ha señalado.

En Platón¹¹², como ya se decía, vemos más claramente la idea de la dualidad en la distinción entre mundo o realidad sensible y mundo o realidad inteligible o suprasensible. El mundo sensible es la multiplicidad, y como ya hemos visto, en todos los pensadores anteriores, lo que se buscaba era la unidad que se mantenía igual a sí misma, así el mundo inteligible es para Platón la realidad donde vive esa unidad, es decir, las ideas, que son donde la multiplicidad es unidad. Como señala Ferrater Mora “La idea es la unidad de lo múltiple, pues en la unidad de la idea “se recoge” y “concentra” la multiplicidad.”¹¹³ Así la realidad de los sentidos no es más que sombras de aquella “verdadera” realidad, que conforma la unidad en sí misma, en la idea de Bien. Por otro lado, es interesante ver como en Platón concuerdan los dos principios anteriores, el del cambio (multiplicidad)¹¹⁴ y el de la unidad (inmutable), y termina subordinando el primero al segundo y uniendo éste en la idea de Bien, pues la multiplicidad no puede ser el verdadero principio, y sin esta unión, la multiplicidad alcanzaría hasta el mundo de las ideas y el intento de fundar el mundo sensible en un mundo inteligible no tendría sentido. De este modo Platón no hace más que de este mundo una sombra en donde la silla que veo en estos instantes no es más que algo que participa de la idea de silla, mas no la silla misma¹¹⁵.

Al comienzo partimos hablando de Aristóteles y de cómo su obra pasa a llamarse Metafísica, por Andrónico de Rodas, allá por el siglo I. Ahora veremos, más que el concepto de Metafísica, su método de investigación. Aristóteles, como se señaló, lo que realizaba era el estudio del ente en cuanto ente, es decir, despojado, “libre”, de todas sus categorías. Pero ¿cómo llega a esto, cómo lo hace? El estagirita habla de una ciencia que estudia los primeros principios y primeras causas. Identifica en un comienzo cuatro causas. Luego, puesto que se trata de los primeros principios y causas, se tomará al ente no en

¹¹² Nos limitamos aquí a hablar de Platón y Aristóteles, pues como señala Heidegger, es a partir de éste donde se forja el “abismo” entre ser y ente. En éste mismo sentido entendemos las palabras de Stirner que explican por qué se tomará como ejemplo el siglo V antes de Cristo.

¹¹³ Ferrater Mora, op. cit., p. 100.

¹¹⁴ Ferrater Mora, op. cit., p. 100.

¹¹⁵ Ferrater Mora, op. cit., p. 100.

tanto sus accidentes, sino, como ya se dijo, el ente en tanto que ente, pues es primero y de eso trata la ciencia o filosofía primera. De este modo llega a la sustancia, a la ousía, que es aquello de lo cual todo se predica no siendo predicado de ninguna. Aristóteles habla de que todo ente se da con distintas categorías tales como cualidad, cantidad, relación, accidente, pasión, lugar, tiempo, entre otras¹¹⁶, y todas éstas se predicán de una sola categoría, la entidad, pues ésta siendo el sustrato que todo lo sostiene, no puede no ser, si el ente es, no igual la cualidad o cualesquiera de las otras categorías.

En el capítulo anterior señalamos que para Stirner, los antiguos y los modernos, el mundo y el espíritu, respectivamente, fueron una verdad, “verdad, cuya falsedad buscaron y llegaron a penetrar”. ¿Y qué es esto sino el método metafísico clásico de los fantasmas? ¿No busca ésta lo falso en lo que ve? ¿No se reduce a esto la distinción entre fenómeno y “cosa en sí”? En efecto, como vimos en los párrafos anteriores, la metafísica no se reduce más que a aquella disciplina que escudriña en la imaginación en busca de aquel principio que hace que todo lo que es sea. Aquella disciplina que ha hecho de los pensamientos, de las ideas, del espíritu, su objeto de estudio.

Ahora bien, los antiguos, los modernos ¿Emprendieron esta búsqueda del absoluto? claro que sí. Sino de qué otro modo podría haber engendrado el primero al segundo, y éste a su vez continuado su búsqueda ya en la idea de Hombre. Aquí lo que encontramos es que la idea de humanidad, de Hombre, de libertad, de verdad, de lo que sea, no son más que otros miembros de los objetos de aquella disciplina llamada metafísica. La corporeidad e in-corporeidad como contradicción inmersa en la metafísica, pues ésta, como señalamos, trata de aquello inmaterial como lo es el ser del ente, nos hace recordar la distinción de Stirner para optar por el individuo antes que las ideas.

2.1. La carga tradicional: Universal-abstracto/La negación

abstracto” (comentada fugazmente más arriba) y a la de “negación”. En efecto, todos quienes han tratado de dar con aquel principio, si bien han discutido, discrepado en su número o realidad material o inmaterial, han estado de acuerdo en que debe, por necesidad, ser universal, pues tiene que ser causa de todo. Lo mismo sucede más claramente con Platón y Aristóteles. En el primero abstraemos una realidad donde “reside” la idea, por ejemplo de silla, que si bien no es ninguna silla que yo, o tú, podremos llegar a conocer, es la unidad de todas ellas no siendo ninguna. En Aristóteles es el principal elemento de su filosofía primera, pues sólo por medio de esta abstracción con respecto a los entes, el llegar hasta la entidad, sustancia, ousía, que es lo único necesario verdaderamente, podemos llegar al principal elemento de estudio de tal ciencia o disciplina que trata de los primeros principios y las primeras causas. (aun así Aristóteles termina postulando la idea del motor inmóvil que sería lo verdaderamente fundante y lo “universal-abstracto” por excelencia)

En los medievales y hasta Descartes y Kant encontramos el mismo síntoma. En la escolástica basta revisar a Suárez. Aquí, al igual que pasa con los antiguos pensadores griegos, hubo discrepancias con respecto a la naturaleza del objeto u objetos de estudio, pero todos concluyeron que éste debía ser abstraído, pues debía ser lo que fundara todo lo que es, debía ser, como principio, universal. Además los escolásticos no se alejaron mucho, si es que algo se alejaron, de las doctrinas ya establecidas por Platón y Aristóteles, siendo éste sujeto de muchos estudios.

Que Descartes se sumerge en éste “universal-abstracto” se cree ver claramente en el objeto de sus reflexiones y, así, en los principios que buscaba. Mas no es tan claro sino hasta que llega a aquella verdad absoluta, cogito, sum, pienso, soy.¹¹⁷ Cuando Descartes reflexiona respecto de aquellas cosas que creía saber, llega a la conclusión de que se apoyaban tales creencias en cimientos muy poco sólidos. De este modo comienza una revisión, por medio del método de la duda, de tales principios, hasta llegar a la única cosa que le es imposible dudar, es decir, que mientras piensa, y el “acto” de dudar es un modo del pensamiento, existe, es. He ahí el primer gran paso de la era moderna en los brazos del subjetivismo. Así Descartes analiza solo sus ideas, sus pensamientos restringiéndose en todo momento a ejercer un juicio

así como perteneciente a estas ambas “realidades”, una espacial (corpórea) la otra in-espacial (in-corpórea), también no es menos cierto que le es imposible, al igual que a los filósofos anteriores, no subordinar la realidad material, corpórea, espacial, al pensamiento, pues el primero es solo un conocimiento sensible (sentidos), mientras que el segundo desprende la verdad absoluta, mientras pienso, soy. Así tenemos nuestra verdad absoluta, universal, por medio de la abstracción más rigurosa (universal-abstracto), llegando a no ser yo más que un pensamiento (en sus diversos modos), con una “realidad” in-espacial.¹¹⁸

Como bien señala Schopenhauer, en Kant podemos encontrar esta idea en la distinción respecto al fenómeno y al noúmeno. Generalmente se identifica, se iguala, el concepto de noúmeno a lo inteligible, a una realidad inteligible y, al igual que Platón, se contrapone a la realidad sensible que es la realidad de los fenómenos. Kant, luego de reducir, en “La Estética Trascendental”, el tiempo y el espacio a *intuiciones puras a priori*, de reducirlas a “formas de la subjetividad”¹¹⁹, termina reduciendo el conocimiento a los sentidos. Esto no quiere decir que Kant otorgue un estatus especial a esta forma de conocer. Se puede ver que, debido a que todo lo que conocemos, lo conocemos por “medio” del tiempo y el espacio, y siendo éstas formas subjetivas, nunca llegamos a un conocimiento de las cosas como son, de las cosas en sí mismas. En efecto, sólo conocemos los fenómenos, mas no cómo son ellos mismos, es

¹¹⁸ Otro aspecto interesante es la demostración de Dios que Descartes realiza. Señala que la idea de Dios es imposible que provenga de nosotros mismos, que es necesario que tal idea provenga desde el mismo Dios. Esto porque solo un ser perfecto, infinito, puede darnos tal idea (s), pues nosotros siendo imperfectos, finitos (limitados), seríamos incapaces de tal producción. Además se dice que es menester de que Dios sea causa, (y nosotros su efecto) pues nosotros si fuésemos nuestra propia causa, nos hubiésemos creado perfectos. Y así Dios nos creó, en un todo, perfecto, pues la perfección de la obra de Dios se debe mirar en el todo de su creación, y no en una reducida parte como lo es cada individuo.

Si revisamos el segundo argumento nos cabe preguntar, ¿Si Dios como perfección le dio perfección a su obra y así demuestra que es un ser perfecto, el hombre como imperfecto, como finito, no le entrega imperfección y finitud a sus obras demostrando así su imperfección y finitud? ¿Y siendo el hombre imperfecto y finito, y siendo sus obras imperfectas y finitas, por qué no puede ser él mismo su propia causa? ¿Por qué? Si bien la causa es antes que el efecto, hay que notar que el hombre sería “causa-efecto” indivisible, así le es imposible ser él antes que él y él después que él.

Con respecto al primero se viene a mi cabeza el principio de no contradicción y su exposición en la Metafísica de Aristóteles. Ahí el filósofo señala que si hay un “Principio cierto por excelencia es aquel respecto del cual todo error es imposible” (Aristóteles, Metafísica, Libro IV, Capítulo III) y añade luego que “el principio que hay necesidad de conocer para conocer lo que quiera que sea, es preciso poseerlo también necesariamente, para abordar toda clase de estudios.” (Aristóteles, Metafísica, Libro IV, Capítulo III), pero ¿qué muestra este principio que hemos señalado y nombrado como principio de no contradicción? “*Que es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un tiempo mismo y bajo una misma relación*” (Aristóteles, Metafísica, Libro IV, Capítulo III). Ahora bien, si tomamos al ser pensante y existente y que duda, nos damos cuenta que, por dudar no es perfecto y además su conocimiento es finito, de ahí que dude. Pero

decir, el noúmeno. Este, el noúmeno, la cosa en sí, es “lo que se encuentra más allá del conocimiento”¹²⁰ y éste solo llega a los fenómenos. Así el noúmeno, a diferencia del fenómeno, que pasa por la intuición empírica, queda como “objeto” meramente pensado, incapaz de conocer, ya que, siendo el tiempo y el espacio condición para conocer todo, y siendo estas formas subjetivas “tendrían su fundamento en el espíritu que conoce y no en las cosas”¹²¹ siendo imposibles llegar a ellos como realidad misma, pues siempre se limitarían a nuestros modos de tiempo, de espacio para concebirlos. Entonces, ¿Qué sucede con la facultad de conocernos a nosotros mismos? Al igual que como vimos con el cogito cartesiano y el cogito prerreflexivo de Sartre, las mismas nociones de tiempo y espacio, como intuiciones puras, presuponen una “presencia” que posibilita tal intuición, es decir, el individuo.

Por otro lado, la idea de negación es una especie de requisito para forjar cualquier idea que pueda llamarse metafísica. Así lo demuestran todas las corrientes que trataron sobre dicha materia pues, ¿no es acaso una especie de principio creer que lo que aparece ante nuestros sentidos es necesario negarlo (o al menos no considerarlo como lo que es) si es que queremos alcanzar un conocimiento de lo realmente verdadero? En efecto, toda la tradición metafísica, entendida como la hemos expuesto, desde Platón hasta Kant, han concordado en que hay algo que se nos presenta, fenómeno, pero que aun así no es lo verdadero, que es menester llegar a penetrar más allá del fenómeno y llegar hasta lo que Kant llamaba noúmeno, la cosa en sí (aunque éste no quede más que como un imposible).

Si recordamos los inicios de la filosofía, que concuerdan con los de la metafísica, nos encontramos con la máxima que mueve a toda disciplina humana, el saber. Por supuesto, es esta búsqueda de la “verdad” la que ha marcado a toda la tradición metafísica y la ha llevado (paradójicamente) a negar todo aquello que se pueda presentar como verdad. En efecto, si recordamos el comienzo de este capítulo veremos, como señala Stirner, citando en parte a Feuerbach, que “Para los antiguos (...) el mundo era una verdad, (...) una verdad cuya falsedad buscaron y llegaron a penetrar”¹²², y si alguien creyese lo opuesto, me parece que al menos podría llegar a ponerlo en duda si es que no sucumbe ante los mismos registros de lo

efecto, el mundo se presenta como cubierto por un velo, así es menester desvelarlo para llegar al verdadero mundo, pues el mundo era una verdad que falsearon y penetraron, que negaron hasta llegar al fundamento. ¿Cómo llegan a esto?, ¿Cuál es el camino que toman? El camino de la razón. Es por medio de éste que las ciencias avanzan, y la ciencia de las primeras causas no puede no transitar por él. Pero en los antiguos la razón, la conciencia no es, aun, más que un medio para llegar a la verdad, la verdad que se encuentra en el mundo, en lo natural, de ahí que los primeros filósofos fuesen llamados físicos, pues estudiaban la naturaleza, *la fūsis*. Pero lo natural despojado de todo, como diría Aristóteles, accidente, de todas las categorías, ya que lo que se quiere es el ente en tanto que ente. Así el raciocinio no se ocuparía, en los denominados antiguos, más que para los entes naturales pues, como ya se dijo, “No poseían los antiguos este espíritu que no se aplica a nada no espiritual, a ninguna cosa, sino únicamente al ser que existe por detrás y por encima de las cosas, a los pensamientos.”, aun no poseen el pensamiento, o espíritu como le llama Stirner, dirigido a los pensamientos mismos, aun trataban de explicar el mundo, y el ente *intramundano*.

Los modernos, al contrario, no toman al mundo como una verdad a penetrar, sino que su estudio se va a central en el espíritu, en el pensamiento, en la razón pues, “para los modernos el espíritu era una verdad (...) “una verdad cuya falsedad buscaron y llegaron a penetrar”¹²³. Así los antiguos trataron de ir más allá del mundo natural, los modernos trataron de ir más allá del espíritu, del pensamiento. Los unos, con la abstracción de la entidad misma, llegando a la esencia, la ousía, los otros con la abstracción del raciocinio, el pensamiento, la idea, el Espíritu.

Con todo esto podemos señalar que la metafísica (desde Platón) no ha sido más que lo que en su inicio fue, la búsqueda de lo que es en tanto que es, de lo que hace que todo sea y siga siendo, es decir, del Ser. La tradición metafísica se ha consagrado como la “ciencia” del Ser que todo lo sustenta, sea la idea de Bien, sea el motor inmóvil, sea Dios, sea el nómeno, lo cierto es que todos se han perdido en tal búsqueda.

Si bien la dicha carga se ha arrastrado hasta lo que podemos llamar la filosofía moderna (en el sentido de una historia de la filosofía) ¿podemos del mismo modo señalar que tal carga ha nublado con su niebla hasta la época denominada por la historia como filosofía contemporánea, comienzos y mediados del siglo pasado y que hasta nuestros días tratamos de contemporánea? Tal respuesta sólo se logra interrogando a quien fue capaz de dar un giro en dicha pregunta que interroga por el ser, reiterándola de un modo refrescante. En efecto, con Heidegger se inaugura una nueva forma de tratar la metafísica, una como antes no se había hecho, ya que si bien el mundo clásico interrogó por el ser de los entes, Heidegger va “más allá” e interroga por el sentido del Ser.

2.2. La repetición heideggeriana de la pregunta por el Ser.

Ya en el comienzo de *Ser y Tiempo* Heidegger comenta que lo que ha envuelto a la metafísica desde Aristóteles en adelante, es aquella especie de “olvido voluntario” que se ha ramificado a toda esta disciplina y con ello no ha hecho más que “repetir”, mantener, de un modo u otro, lo dicho con respecto a esta materia, por Aristóteles. De esto se sigue que es en este autor donde se asienta la atención ya que “la filosofía aristotélica es el comienzo de toda filosofía más tardía”¹²⁴, es decir, entre otras cosas, la primera articulada más rigurosamente, y la que acopió todo pensamiento, más menos, importante o, si se quiere, filosófico-científico. En efecto, como comenta Figal, respecto a Heidegger, “es en Aristóteles y no en otro filósofo que se formaron los conceptos fundamentales apropiados (...).”¹²⁵ Y es justamente a él donde hay que llegar con la *destrucción*: “La investigación histórico-filosófica desmonta la emancipación de los conceptos fundamentales en la tradición, en tanto persigue la tradición hasta su comienzo. A este procedimiento Heidegger lo denomina destrucción”¹²⁶. Así es menester llegar, volver hasta los comienzos de los conceptos que se han entre-perdido por la historia, pero que aún así, mantienen “algo” de originalidad que permite tal retroceso, tal destrucción, tal buscar el fundamento del

¹²⁷ Cuando Heidegger habla de la destrucción como un camino hacia el

ser dice, “El “ser” es el “más universal” de los conceptos”¹²⁸, señala que esto se refiere a un ámbito genérico, pues el ““Ser” es más bien el más oscuro” de los conceptos. Debido a esta universalidad, luego está el prejuicio de que “El concepto de “ser” es indefinible”¹²⁹, y por cierto, pues el ser no es algo que podamos, como comenta Heidegger, predicar de él un ente. Y por último tenemos que “El “ser” es el más comprensible de los conceptos”¹³⁰, pero que siempre estemos en una comprensión del Ser, no significa que comprendamos el ser, sino, como dice Heidegger, tenemos una *comprensión de termino medio* (o una precomprensión). Ahora bien, ¿quiere esto decir que no hay necesidad de romper ese olvido del que se hablaba? Por supuesto que no, es más, Heidegger señala que “Reiterar la pregunta que interroga por el ser quiere decir (...) esto: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la pregunta misma”¹³¹ por el ser. Ahora ¿Se habrá logrado una real reiteración de tal pregunta?

Heidegger al llegar hasta Aristóteles por medio de lo que denominó *destrucción*, ve que la antigüedad no preguntó más que por el Ser de los entes. “La ontología antigua tiene por base ejemplar de su interpretación del ser los entes que hacen frente dentro del mundo”¹³², es decir, en el lenguaje heideggeriano, el ente intramundano. Ahora, de lo que se trata, es preguntar por el sentido del ser, por el ser mismo. Va a decir Heidegger que la “Metafísica es el nombre del centro determinante y del núcleo de toda filosofía”¹³³, pues “el preguntar filosófico por el ente como tal es μετα τα φυσικά, pregunta por algo que está más allá del ente”¹³⁴. Sin embargo, como continúa luego el autor, la pregunta de la metafísica, “¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?”¹³⁵, “pensada a partir de Sein und Zeit, quiere decir preguntar por el ser como tal”¹³⁶. En efecto, ya no se pregunta por el ente, ni por el ser del ente, sino por el ser, por el sentido del ser. ¿Qué quiere decir “el sentido del ser”? “La abierta manifestación del ser, no solo del ente como tal”¹³⁷. Para desarrollar tal idea, Heidegger pregunta primeramente por el ser del ente que pregunta y a este ente lo señala como Dasein, o ser-ahí, es decir, el modo de ser del hombre, de la existencia humana.

encontramos un claro aumento en las críticas a la metafísica por aquellos filósofos que se denominaban positivistas, y son estas fuertes críticas las que reniegan, en la modernidad, de la pregunta acerca del ser de los entes. Heidegger identifica

Ya en un comienzo Heidegger aclara, primero en “Ser y Tiempo”, luego en su “Introducción a la Metafísica”, que el fin de esta disciplina, la metafísica, es el ser. “Hay que hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser (...) La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer.”¹³⁸. “La pregunta ¿qué pasa con el ser? está contenida, como pregunta-previa, en nuestra interrogación conductora “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?””¹³⁹. Mas se nos presenta otro preguntar previo a aquella pregunta-previa, aquel preguntar que sostiene “Ser y Tiempo”, es decir, el preguntar por el ser del ente ejemplar, es decir, el ser de la existencia humana, del ser del Hombre, el Dasein, el ser-ahí. En efecto, ya en la “Introducción a la Metafísica” Heidegger señala que “el “ser-ahí” se desembozó como el ente que tiene que ser objeto de un desarrollo ontológico suficiente, antes que el preguntar mismo deje “ver a través” de él. Mas ahora se ha mostrado que es la analítica ontológica del “ser-ahí” lo que constituye la ontología fundamental”¹⁴⁰. Y lo sostiene aun en la “introducción a la metafísica” pues, “se hace visible cómo, ya en los orígenes de la filosofía occidental, la pregunta por el ser incluye, necesariamente la fundamentación de la existencia humana”¹⁴¹ y añade a continuación que “si la pregunta ontológica, no sólo indaga el ser del ente, sino el ser mismo en su esencialización, se necesitará, del modo más pleno y expreso, una fundamentación de la existencia (humana) (Dasein) derivada de esta pregunta, a la cual se le dió por eso, y sólo por eso, el nombre de ontología fundamental”¹⁴². Mas la preeminencia del todo sobre la parte, llevará a la interpretación moderna del Dasein, o ser-ahí, es decir, la existencia humana.

Heidegger cree que para llegar al ser en general, para dilucidar tamaño problema de la metafísica clásica, es menester dilucidar el problema del ser del ente que tiene la particularidad del preguntar y es el único que la posee. Nada más acertado, pues el único ente al cual le pueda interesar preguntar por el ser de los entes y el ser en general, es el hombre, en tanto ser-ahí y, además, como señala Ernst Tugendhat, “ser es siempre ser del ente”¹⁴³. Así la pregunta por el ser debe ir dirigida en primer momento al ente capaz de interrogar, esclareciendo de este modo su ser en primera instancia. Heidegger parte dilucidando el ser del ente que interroga, del Dasein o ser-ahí. A veces éste “Dasein” se toma como el ente que soy yo en cada

----- como el “Dasein humano” ----- el ser del “Dasein” es la interpretación ontológica de

toda concreción fáctica”¹⁴⁴. El segundo de estos “Dasein”, el neutral, como señala Heidegger nunca es, y sólo es el Dasein existente, el Dasein que soy yo en cada caso; pero el problema es que la interpretación del ente que soy yo en cada caso, no pasa por este Dasein, sino, por el Dasein neutral. He aquí el punto que nos interesa.

Heidegger, en su preguntar originariamente la pregunta por el sentido del ser, no entiende esta originalidad sino como un retornar al origen, como un volver, por medio de la destrucción, a un estar aun en los conceptos fundamentales. Así, “originariamente, es decir, de modo griego”¹⁴⁵.

Ya podemos ver en que sentido podemos decir que Heidegger, si bien viene a plantear la pregunta por el sentido del ser, “más allá” del ser del ente mismo, no logra “romper” con la tradición, con la niebla, con la carga tradicional pues, en esta distinción, sutil, pero que sostiene el edificio heideggeriano en sus bases más íntimas, no logró formular real la pregunta por el ser del ente que interroga, sino que un pseudo-preguntar del ente preeminente en pos de un seguir preguntando por el fundamento. En efecto, esta distinción entre el Dasein, el ser-ahí, neutral y el Dasein o ser-ahí fáctico, no es más que la distinción, ya común en tal disciplina, que lleva al subordinamiento de lo particular, lo singular, frente al todo. Para expresar esto volvámonos al curso dictado por Heidegger en el semestre de verano de 1928, es decir, “El problema de la trascendencia y el problema de Ser y Tiempo”, a su parágrafo 10.

En este texto, en este curso, Heidegger plantea la analítica del Dasein en “lemas”, doce para ser exactos, los cuales expresan, desde qué entender por Dasein, hasta su interpretación en base a “la neutralidad y aislamiento metafísico”¹⁴⁶ del mismo. Veamos los lemas que nos interesan. Dice Heidegger, en el lema dos con respecto a la neutralidad del Dasein, que ésta es esencial pues “la interpretación de este ente se ha de llevar a cabo antes de toda concreción fáctica”. Sigue en el lema tres que “la neutralidad no es la nulidad de una abstracción, sino precisamente la poderosidad del *origen*, que lleva en sí la interna posibilidad de cada concreta humanidad fáctica”. Y en el lema cuatro señala que el “Dasein neutral nunca es el existente” y si bien solo existe cada vez el Dasein en su concreción fáctica, “el Dasein neutral es ciertamente la fuente originaria de la interna posibilidad que mana en cada existir y que posibilita

integramente la existencia”. Entendamos la esencia del Dasein en el lema cinco con el “Dasein neutral...”

por eso, tampoco el *singularius* (Einzelne) egoísta, no es el individuo óntico aislado. No es la egoidad del *singularius* lo que se desplaza al centro de la problemática. Pero la consistencia esencial del Dasein, de pertenecerse a sí mismo en su existencia, es lo que ha de asumirse también en el punto de partida”. Así, lema seis, añade: “el Dasein en general alberga la interna posibilidad para la dispersión fáctica en la corporeidad y, con ello, en la sexualidad”. “Dasein no es una vaciedad abstraída a partir de lo óntico, un ni-esto-ni-lo-otro, sino lo propiamente concreto del origen, el aun-no de la dispersidad (Zerstreuung) fáctica”. “A la esencia del Dasein en general le pertenece ya, con arreglo a su concepto metafísico neutro, un esparcimiento (Streuung) originario, que en una perspectiva muy determinada es *dispersión*. El Dasein está en cada caso astillado (zersplittert), en cuanto fáctico, entre otras cosas, en un cuerpo y, a una con esto, entre otras cosas, escindido (zweispältig) en cada caso en una determinada sexualidad”. En estos lemas, que van del dos al seis, podemos ver como el Dasein neutral de Heidegger toma el papel ya tomado por aquellos que Stirner llamó los más modernos de los modernos. Es más, podemos señalar que es Heidegger quien llevó, en un plano filosófico, a la religión del hombre un paso más allá; que la sacó del estancamiento filosófico. En efecto, podemos ver que lo que Heidegger llama Dasein neutral es aquello que hace “posible” el Dasein fáctico, mas el Dasein fáctico, que se esparce sólo por la posibilidad que aquel le otorga, no pasa de ser una determinación genérica en tanto el ente “humanidad”. El Dasein neutral viene a ser el “es” de la humanidad, pues la humanidad “es” y el Dasein fáctico vendría a ser este hombre, el ente del caso. Pero como tomamos la declaración tantas veces repetida en “Ser y Tiempo” y aquí, en los diferentes lemas, atribuida a la concreción fáctica, es decir, el “en cada caso mío”. Esta frase, “en cada caso mío”, que se suele agregar cuando se dice el Dasein en tanto el modelo de la existencia del ente al cual ésta “no le es indiferente en un sentido determinado”¹⁴⁷, la podemos encontrar explicada directamente en la “Introducción a la Metafísica”. Ahí se dice: “La determinación “en cada caso la mia” significa: el ser-ahí, (característico de mi existir), me ha sido arrojado, a fin de que mi Yo mismo sea un ser que está-ahí. Pero estar-ahí significa: cuidado del ser del ente como tal –y no solo del ser del hombre–abierto estáticamente en dicho cuidado. Que la existencia, (entendida como el ser-ahí), sea “en cada caso

astillado en la existencia fáctica, sucumbe ante el Dasein neutral; ante este “esparcimiento metafísico” que soporta en la posibilidad al Dasein fáctico. Así lo fundamenta, y como tal, a él hay que aspirar.

Heidegger, así entendido, desde la distinción entre el Dasein neutral y el Dasein fáctico, no logra romper la tradición y recae ante la dualidad por la necesidad de dirigirse, apuntar, a la pregunta por el ser. En efecto, pues “el propósito fundamental de esta analítica es la evidenciación de la interna posibilidad de la comprensión de ser”¹⁴⁹.

Ahora bien, con esto vemos que Heidegger se perdió en aquella niebla de la tradición y no pudo llevar sus especulaciones al extremo. Si vemos el lema once, podemos encontrar la declaración más concreta de este vislumbrar un real “romper” con la tradición en estas palabras: “ganar la neutralidad e isolación metafísica del Dasein en general sólo es posible sobre la base del *conato* (Einsatzes) existensivo extremo del proyectante”¹⁵⁰. En efecto, aquí podemos ver un bosquejo de un apropiarse de aquel fantasma que llama Dasein neutral por medio “de las propias fuerzas –de la propia existencia–”, mas agrega a continuación: “Este conato es necesario y esencial para el proyecto metafísico, para la metafísica en general”¹⁵¹. Convirtiéndose el “ganar” el ser del Dasein en sólo un paso, un medio, para llegar al Dasein neutral, al ser en general, al “es”¹⁵².

Pero no seamos como aquellos que toman algo como si lo robaran, a hurtadillas, y despreciemos a Heidegger, ya que su crítica a la metafísica es nuestra crítica a la metafísica, que es, en parte, la crítica Stirneriana a la filosofía. Aunque su “destrucción”, la de Heidegger, no es la nuestra ni la de Stirner.

Heidegger, como bien lo señala S. Albano y V. Naughton, realizó una superación de la metafísica tradicional, entendida desde Platón hasta Hegel, donde aquél es quien concluye el “origen”, y éste, el “olvido”. Así señalan en “Lacan: Heidegger. Los nudos de Ser y Tiempo” que “Heidegger propone construir la pregunta por el ser a partir de una “salida de la metafísica, cuyo programa impugna por cuanto presenta al ser como aquello situado más allá del ente.”¹⁵³ En efecto, Heidegger va a plantear esta separación del ser respecto al ente en la filosofía de Platón y la adopción del ser como idea (ιδεα). “Solo en la sofística y en Platón la apariencia fue explicada como mera apariencia y con ello disminuida. Al

lugar de allá arriba; es decir, se abrió aquel abismo que más tarde estableció la doctrina cristiana”¹⁵⁴. Esta llamada “subversión”, por Albano y Naughton, por parte de Heidegger contra la metafísica, guarda su radicalidad en no buscar el ser fuera, más allá del ente, sino, por el contrario, “el “ser” no es lo que está “más allá de lo físico”, sino lo que aparece en el ente”¹⁵⁵. Así, “*Ser y Tiempo* se opone a toda metafísica que pretenda localizar el “ser” en un “más allá del ente” como si acaso su captura sólo pudiera efectuarse en una dimensión diferente a la que corresponde a la existencia misma considerada en su “*Factum*”¹⁵⁶. Con esto ya podemos ver que “el ser no se comprende a sí mismo sino a partir de un “comprender existencial”, es decir, a partir de la existencia misma”¹⁵⁷. Entendemos que este “comprender existencial” pasa por el *Dasein* pues, como ya se dijo, es éste el que posee la preeminencia óntico-ontológica. Ahora bien, “no se concibe al *Dasein* como un caso general y universalizable de un género de ente, sino que este ser “es en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*), introduciendo con ello la dimensión de una singularidad que concierne a sus posibilidades propias”¹⁵⁸. Es esta singularidad la subversión heideggeriana, pues el *Dasein* “es el único ente capaz de alcanzar la “individuación” más radical”¹⁵⁹. Es esta “superación del sujeto metafísico concebido como un ser abstracto y universal”¹⁶⁰ la subversión.

Ahora bien, ¿sobre qué descansa dicha subversión contra la metafísica? Sobre la tan comentada frase “en cada caso mía”. Mas vimos que ésta descansa sobre la distinción del *Dasein* neutral y el *Dasein* fáctico. Y que ésta a su vez responde a la necesidad heideggeriana de plantear la analítica del *Dasein* en función de la pregunta por el ser.

Aun así, el análisis heideggeriano con respecto a la existencia, y su preeminencia de ésta sobre la metafísica (aunque sea en su unión del ser con el ente) nos ayudará en nuestro “romper” y “re-formular”, aunque sea en un bosquejo, la pregunta de la metafísica, la pregunta por el ser, pues, como se notará, está implícita la preeminencia existencial en toda esta obra.

3. Bosquejo de una “meta-metafísica.

“Verdad, cuya falsedad buscaron y llegaron a penetrar”, he aquí nuestra fórmula, desprendida de Stirner, para describir la metafísica, la filosofía. Esta fórmula la podemos encontrar fácilmente en la metafísica anterior a Heidegger, mas ésta no le es indiferente. En efecto, la verdad, como des-ocultamiento, se presenta, aparece. La verdad se des-oculta, o como dice el propio Heidegger, “la verdad pertenece a la esencialización del ser”¹⁶¹, es decir, el ser es verdad, si recordamos que el ser es para los griegos $\phi\upsilon\sigma\iota\zeta$, es decir, “la fuerza imperante que brota”¹⁶². Mas nos parece que la verdad hay que des-ocultarla (principio de negación de la carga tradicional). Y en este des-ocultar que creemos necesario, pues la verdad se nos presenta como ocultada, es decir, lo des-ocultado se nos presenta como ocultado, ocultamos la verdad, des-des-ocultamos lo des-ocultado. Lo ocultamos. Así, jugando con las palabras podemos decir, “des-ocultamiento, cuyo ocultamiento buscaron y llegaron a penetrar”.

Ahora bien, como señalamos, Heidegger cree hacer la distinción, o la real repetición de la pregunta por el ser, trayéndola de el más allá en que la había envuelto la filosofía platónica con su interpretación del ser como “Idea”, hacia un más acá, hacia un volver al ente, pues recordemos que “ser es siempre ser del ente”. Mas, este volver al ente el ser que se había separado a partir de la filosofía platónica, no es sino el más allá interior, propio, como se vió, de los modernos. En efecto, Heidegger no logra romper con la niebla y vuelve a someter al individuo (en este caso al Dasein que soy yo en cada caso) bajo el todo (el Dasein neutral)¹⁶³. ¿Y si escuchamos las voces de aquellos que señalan que es Heidegger quien ha puesto la última gran roca de la muralla metafísica moderna-contemporánea, qué podríamos decir con respecto a nuestra época? Que el ser del individuo, que no es más que el individuo mismo en su estar siendo él y no otro, sigue oculto, y quizás no haya estado más oculto que en ésta, nuestra época.

El niño, el antiguo, inmerso en su afán de poseer el mundo, de apropiarse de él, de superar este más allá exterior, lo combatió y lo combatió hasta traspasarlo, hasta llegar a hacerlo suyo. Así lo hizo pensamiento. El ahora adolescente, el moderno, en este más allá interior, propio de los pensamientos, de

los espíritus, “pues el Espíritu no se escucha sino en el interior”, lo escudriña y escudriña mas sólo para mutarlo, irguiendo sobre el pellejo del pasado dios otras y otras divinidades tan pasajeras como inmutable ha sido su carácter de deidad, su carácter sagrado, propio de la más propagada de las metafísicas reinantes hasta nuestros días. En efecto, como pudimos vislumbrar tras las lecturas de Stirner, es el cristianismo la última zancada del proyecto metafísico iniciado en la antigüedad¹⁶⁴ y que se ha mantenido y ramificado cual cáncer por los miembros. En otras palabras, y continuando los conceptos stirnerianos, podemos decir que no hemos superado, destruido al adolescente, al moderno. Nuestra época no es sino la prolongación de una adolescencia débil y raquítica en las manos del cristianismo¹⁶⁵, de la metafísica. Para entender esto mejor, revisemos lo que dice Fernando Mires acerca del pensamiento de Joseph Ratzinger. “De acuerdo a Ratzinger, la filosofía clásica griega avanzó, al distanciarse de sus propios mitos, hacia una suerte de reconocimiento filosófico de Dios o, por lo menos, de su Idea. En ese sentido encuentra Ratzinger paralelos asombrosos entre la crítica filosófica a los mitos que tuvo lugar en Grecia y la crítica a los ídolos que fue llevada a cabo en Israel desde los propios tiempos mosaicos. El cristianismo, ya se adivina la deducción, habría sido la consecuencia de dos revoluciones paradigmáticas y epistemológicas a la vez, dos quiebres históricos de enorme trascendencia, quiebres históricos que a su vez prepararían el camino –así lee la historia Ratzinger- a la llegada del cristo. Jesús representa, en ese contexto, el apareamiento de una tercera revolución, la decisiva; la instalación de Dios entre los mortales lo que en esencia significa un quiebre histórico con la metafísica; y en todas sus formas”¹⁶⁶. O, como podemos señalar nosotros, la instalación del nuevo Hombre-Dios. Pero no nos detengamos ahora en el camino y sigamos el rumbo, pues si bien este cristianismo ratzingeriano no es sino una mueca de esta metafísica reinante que se ha apropiado de lo sagrado como el cristiano de la cruz, como nosotros, últimos de los últimos modernos, de la idea, del Espíritu; no es exclusivamente nuestro horizonte, sino tan sólo una de sus formas heredadas y transmutadas.

Como señalamos, es el ser del individuo, es decir, el individuo, el egoísta, el que, por causa de la

mecanismo trascendente. En efecto, la metafísica como se ha entendido hasta ahora, podemos decir, aunque no sin poco temor a equivocarnos, no se ha tratado más que de un constante “fuera-de-sí”, entendiendo que quien pregunta acerca de la pregunta “madre” de la metafísica, la pregunta por el ser, siempre es el ente que somos nosotros en cada caso, más no en la posibilidad de ser, sino en el estar siendo real, el individuo¹⁶⁷. ¿Y si Heidegger ubica la pregunta, la repetición de la pregunta por el sentido del ser en general, en el horizonte de aquel abstracto, clásico de la tradición, el tiempo; cuál será nuestro Horizonte? El individuo, el egoísta. Si la metafísica no ha sido sino un “fuera-de-sí”, en tanto no busca el ser del individuo sino en todo lo que él no es (o, a lo más, en una de sus propiedades), la “meta-metafísica” viene a un “volver a sí mismo”. Si entendemos la metafísica clásica como un “fuera-de-sí”; la meta-metafísica es un “volver-en-sí”. Si la metafísica es un “más-allá”, exterior, interior; la meta-metafísica es un “más-acá” en el sentido de un aquí¹⁶⁸.

Ahora bien, si es el individuo nuestro horizonte, es menester aclarar que es el individuo de Stirner, es decir, el Único y no otro quien se posa en dicho horizonte.

3.1. Deslinde del Único de Stirner con respecto al individualismo, al individuo, al egoísta, filosófico.

Como decíamos en el capítulo primero, el individuo de Stirner es el egoísta, el propietario, el Único. ¿Y cuál es el sentido del Único? Desarrollarse él. Como también señalábamos el concepto ordinario de individualismo, de individuo, de egoísta, se escapa a la interpretación stirneriana, mas también lo hace el pensamiento filosófico, en tanto no ve al individuo sino como doctrina. En efecto, podemos encontrar en Ferrater Mora dos concepciones de individualismo referentes al individuo tomado como individuo humano, pues allí se expone el individualismo como una “doctrina según la cual el individuo – en cuanto “individuo humano”- constituye el fundamento de toda ley”¹⁶⁹. Estas dos concepciones son una positiva

y otra negativa¹⁷⁰. La positiva se acerca a la definición de persona¹⁷¹ (individualismo personalista). Señala que el “individuo humano se constituye en virtud de sus propias cualidades”¹⁷² no oponiéndose a los otros individuos. La otra, por el contrario, se considera negativa precisamente por su oposición no tan solo a los otros individuos, sino también por oposición a entidades como el Estado o Dios. Cabe señalar que a esta forma de individualismo se le nombra también como individualismo en sentido estricto, pues no arranca del concepto de persona sino del mero individuo. Podemos identificar persona e individuo humano como los opuestos en la distinción entre individualismo positivo y negativo respectivamente. Notemos que esta distinción entre individualismo positivo y negativo se sustenta en la noción del otro, y no del individuo mismo, pues es la relación con el otro la que esta forma de individualismo toma para diferenciar y hablar de la persona y el individuo en sentido estricto. ¿Mas, no descansa el primero en el segundo? En efecto, resulta interesante que cuando hacemos la distinción entre persona e individuo no se hace más que agregarle a este último diferentes “aptitudes” hasta llamarlo persona. Notamos esto en las múltiples definiciones de “persona” que a lo largo de la historia filosófica se han mostrado. Uno de los primeros que formula una definición más acabada fue (San) Agustín, refiriéndose principalmente a las personas divinas. Pero podemos encontrar, en Boecio y en Santo Tomas, esta noción en la idea de substancia individual. Dice Boecio, en una definición que fue mayormente aceptada por los pensadores medievales, “*Persona est naturae rationalis individua substantia*” (*Liber de persona et duabus naturas. Cap. III*), es decir, “La persona es una substancia individual de naturaleza racional”¹⁷³. Mientras que Santo Tomas señala que “la individualidad se encuentra, propiamente hablando, en la substancia que se individualiza por sí misma, los accidentes no son individualizados por una substancia”¹⁷⁴, de ahí que las sustancias individuales reciban el nombre de sustancias primeras y “los individuos de naturaleza racional poseen, entre las primeras sustancias, un nombre que las distingue de todas: el nombre “persona””¹⁷⁵ (es decir, la persona se individualiza por sí misma, ¿y acaso el individuo no, o será que el individuo y la

¹⁷⁰ Se habrá notado que si bien existen otras dimensiones humanas en las que se puede interpretar el individualismo como lo sería la ética, la política, la economía. Aquí nos referimos al individuo humano, yo en cada caso, en su carácter óntico-ontológico, mas no reduciéndolo a éste.

¹⁷¹ interesante es el origen del concepto persona. Sabido es que este concepto proviene del latín, *persona*, que encuentra su

persona se individualizan por sí mismos, pero esta última es, además, de carácter racional?). San Anselmo añade a esto una distinción entre persona y substancia, dice, “Se habla solo de persona con respecto a una naturaleza racional individual, y de la substancia con respecto al individuo, la mayor parte de los cuales subsisten en la pluralidad”¹⁷⁶. Occam señala que “la persona es una substancia intelectual completa que no depende de otro supuesto”¹⁷⁷, y continua a éste respecto diciendo, “un supuesto intelectual cuya naturaleza individual es completa”¹⁷⁸. ¿Podemos decir que el individuo en sentido estricto, al cual se reduce en definitiva la persona, pues aquel, en tanto individuo humano, no puede no tener la facultad, la propiedad de la razón, de lo contrario no sería humano; es el individuo de Stirner? En cuanto se dice que este individualismo (positivo y negativo) es una “doctrina según la cual el individuo – en cuanto “individuo humano”- constituye el fundamento de toda ley”, no. Primero, porque el individualismo de Stirner nace de su concepción del individuo como egoísta, como propietario, y segundo porque no es el individuo humano el que constituye el fundamento de toda ley, pues si alguien fuese este fundamento, lo sería el Único.¹⁷⁹ (Reforzando esto podemos citar las palabras de Stirner que dicen: “no es el Hombre la medida de todas las cosas, sino Yo”).

Ferrater Mora señala un énfasis contemporáneo por diferenciar entre persona e individuo. Así nombra tres diferencias cruciales. 1) Que individuo se define negativamente, pues, “algo, o alguien, es individuo cuando no es otro individuo”¹⁸⁰. Persona, en cambio, se puede definir positivamente y con elementos procedentes desde sí misma. 2) Si bien individuo (humano) y persona son entidades con realidad psicofísicas, la persona no es reductible enteramente a esta realidad. 3) El “individuo está determinado en su ser: la persona es libre y aun consiste en ser tal”¹⁸¹. Mas surge el problema de cómo la “positividad” de la persona descansa en la “negatividad” del individuo, y aun más complejo, el cómo la persona indeterminada se sustenta en la indeterminación del individuo. Pero ahí no se queda, si nos introducimos con aquello que los filósofos llaman principio de individuación.

En efecto, largas discusiones ha generado lo que se ha llamado “principio de individuación”, *principium*

individuo? Ya Aristóteles había propuesto a la materia, *ὕλη*, como tal principio. Esto lo podemos entender, ante todo, porque la forma, *μορφή*¹⁸² siendo universal, no puede ser tal principio. Así lo dice Aristóteles con respecto a los entes compuestos de materia y forma pues, “porque la materia difiere pero su forma es idéntica: la forma es indivisible” (Metafísica. Libro 7, cap. 8.) Una de las consecuencias de esto, es no lograr romper el dualismo que su maestro Platón había generado con las ideas, *ἰδέα*¹⁸³ En efecto, Aristóteles al presentar la forma como “lo universal” presente en cada, por ejemplo, silla, no escapa mucho a la idea platónica ya que la forma sería universal a todo el género. Así por ejemplo la forma de la silla sería la misma en todas las sillas, como la idea de silla es la que “presta” su imagen para las sillas restantes del mundo del devenir. También muestra esto Martín Astacio con respecto al filosofar de Aristóteles, diciendo que, “Ya es conocido, sin embargo, en el reflexionar filosófico, que este intento tan bien delimitado en el inicio de su filosofar (el de Aristóteles), no alcanzó con todo los éxitos esperados porque de alguna forma vuelve a caer en las ideas que había dado Platón. Solo que, mientras que para Platón son identidades puras y separadas del mundo sensible, para Aristóteles se hallan “dinamizando” e “informando” (dando forma a) toda la realidad material”¹⁸⁴. En los siglos venideros podemos encontrar los problemas con respecto al principio de individuación, principalmente, en los filósofos denominados escolásticos, quienes, como señala Ferrater Mora, lo vincularon con el problema de los “universales”. Así podemos encontrar la postura de los nominalistas extremos quienes señalaban que “no habiendo más realidad que “esta realidad determinada”, el principio de individuación no es necesario, pues el problema se plantea más bien con respecto a los universales”¹⁸⁵, pues, como señalan éstos, entre ellos, Guillermo de Ockham, no es necesario, en la práctica, un principio de individuación, ya que sencillamente lo individual se da. Así también parece mostrarlo Martín Astacio, cuando señala que “el problema de la individuación no es, en un primer momento, de orden “óntico”, ya que en la realidad no tenemos que individualizar ni a Sócrates ni a hombre alguno porque de hecho ya están individualizados”¹⁸⁶

(Santo) Tomás de Aquino vuelve a la línea Aristotélica postulando la materia como principio de

En efecto, así lo dice el Aquinate en el segundo capítulo de “El ente y la esencia”. “(...) la materia, no de cualquier modo, es el principio de individuación, sino solo la materia señalada o circunscrita –materia signata-, entendida ésta como la materia que está considerada bajo determinadas dimensiones”¹⁸⁷. Tenemos también que señalar que la materia en Aristóteles, y la materia signada o concreta en Tomás de Aquino, sólo es principio individualizador en los compuestos de materia y forma, pues en “las cosas que no tienen materia ni inteligible ni sensible, cada una es una unidad inmediata, una unidad pura y simple, y cada una pertenece al ser propiamente dicho. (...) La forma sustancial es igualmente una unidad pura y simple, un ser propiamente dicho.”¹⁸⁸ (Recordemos que si bien puede haber forma sin materia, no puede haber materia sin forma). Así éstas se individualizan en la forma y componen toda la especie como señala Tomás, “la esencia de las sustancias simples es sólo forma”¹⁸⁹, siendo ésta su individualización ya que “(...) en tales sustancias –simples- no hay pluralidad de individuos dentro de la misma especie, sino que tantos son los individuos cuantas las especies”¹⁹⁰

La noción de materia (y forma), en este mismo plano, se vincula a la noción de potencia (y acto) pues es la materia la que posibilita el cambio en tanto que la forma es lo actualizado. “Todos aquellos seres que existan o no, sin estar sujetos a cambio, no tienen materia”¹⁹¹ pues, “Todo lo que cambia tiene una materia”¹⁹².

Hasta aquí notamos que la individuación del individuo no pasa sino por “algún” aspecto del individuo, mas no por el individuo mismo. En efecto, si tomando al individuo¹⁹³ como compuesto, se determina su individualización en uno de aquellos compuestos (la materia, materia signata, forma) Mas también surgieron aquellos que en un principio plantearon el camino a un ver tal principio en el individuo mismo. Así es el caso de Duns Escoto, que señaló que “aun esta *quantitas* de la materia no puede constituir una

¹⁸⁷ Aquino Tomás de, “El ente y la esencia” traducción de Salvador Lanás. Pág. 27

¹⁸⁸ Aristóteles, Metafísica, libro octavo, capítulo VI.

¹⁸⁹ Aquino Tomás de, “El ente y la esencia” traducción de Salvador Lanás. Pág. 35

¹⁹⁰ Ib.

¹⁹¹ Aristóteles, Metafísica, Libro octavo, Capítulo V. Hay que decir que Aristóteles designa un movimiento circular para otras sustancias que están en movimiento de lugar, como lo son los astros, pero hay que recordar que Aristóteles identifica el movimiento circular de los astros con el movimiento eterno, el cual posee otro estatus para el estagirita. También hay que

individuación suficiente, pues la cantidad es un accidente”¹⁹⁴ y señala que el *principium individuationis* es la *haecceidad* (se puede traducir como 'estidad', de 'esto', de *haec*). Y esta, la haecceidad, “es la particularización o individualización de la esencia y no la forma misma de la cosa, pues ésta subsiste fuera de lo múltiple”¹⁹⁵. Esto es interesante pues, Escoto realiza una distinción formal entre la haecceidad, estidad, y la forma (decimos formal pues, como muchos autores señalan, entre la haecceidad y la entidad no existe distinción real), señalando el carácter universal de ésta, como ya lo hiciese Aristóteles y Tomas de Aquino, entre otros escolásticos. Y, por otro lado, declarando que aquella es la última realidad de la cosa, "*ultima realitas entis, quod est materia vel quod est -forma vel quod est compositum*" (*Opus ox.* II disp. 3, q. 6, n. 15). Señalamos que haecceidad, que se transcribe de ese modo por el término latín, *haecceitas*, se podía traducir por “estidad”, pues tiene su origen en *haec*, que quiere decir, “esto”.¹⁹⁶ Esto, sin embargo, no quiere menospreciar el valor de identificar la individuación-del-individuo en su entidad misma. En efecto, muchos señalan a Suárez, y ya antes a Aurelo y Durando de Saint-Pourçain, como los que sostuvieron la individualidad en la entidad misma, pero arriesgándonos un poco, podemos decir que Escoto, aunque oculte la individuación en la “estidad”, ésta no apunta sino a la entidad misma, no siendo ni la materia, ni la forma, ni el compuesto sino, su “realidad última”. Podríamos arriesgarnos aun más y señalar la imposibilidad de Escoto de presentar tal tesis, ya que ésta lo llevaría a plantear la existencia precediendo la esencia, rechazando así la idea de un dios creador, tesis insostenible para el pensamiento filosófico-teológico de Duns Escoto.

Suárez, como comentamos antes, postula la individuación en la entidad misma, al igual que lo hace Leibniz, aunque este último, como lo hiciese después Schopenhauer, tendiera en algún momento a postular al tiempo y al espacio como principio de individuación, recayendo así este principio en algo externo al individuo mismo, mas es esta misma consecuencia la que lleva a Leibniz a rechazar tal postura e inclinarse definitivamente por la entidad misma que se individua a sí misma, “Es preciso siempre que, además de la diferencia de tiempo y de lugar, haya un principio interno de distinción, y aunque haya muchas cosas de la misma especie, es sin embargo cierto que nunca son perfectamente semejantes; y así,

Ahora bien, si esto se acerca a lo que llamamos el individuo Stirneriano, en tanto la individuación surge del individuo mismo, señalamos que aun es insuficiente, pues en estos márgenes ya no hablamos del individuo humano, sino de lo individual. En efecto, y concordando con los nominalistas, el individuo tratado por el principio de individuación no es más que un principio metafísico en tanto busca lo que hace que un individuo sea un individuo mas no tomando al individuo mismo como principio, sino en tanto alguna cualidad, que generalmente, se cree esencial. Así se separa, una vez más, mi esencia de Mí, y se pone a ésta por sobre Mí. Además, el individuo de Stirner es el individuo egoísta, es el propietario.

Con respecto al egoísmo, encontramos ya en Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, algunas luces con respecto al concepto de egoísta entendido como amor a sí mismo. Aristóteles, si bien condena el egoísmo, al egoísta, lo condena solo en tanto es promulgado por un hombre malo. El Estagirita señala que “los que usan el término (egoísta) como un reproche llaman amantes de sí mismos a los que participan en riquezas, honores y placeres corporales en una medida mayor de lo que les corresponde (...) Los codiciosos de estas cosas procuran complacer sus deseos, y, en general, sus pasiones y la parte irracional del alma”¹⁹⁸. “Se reprocha a los que son amantes de sí mismos en este sentido”¹⁹⁹ Pero, continuara el filósofo, “si alguien se afanara en hacer, sobre todas las cosas, lo que es justo, o lo prudente, o cualquier otra cosa de acuerdo con la virtud, y, en general por salvaguardar para sí mismo lo noble, nadie lo llamaría egoísta ni lo censuraría. Y, sin embargo, podría parecer que tal hombre es más amante de sí mismo, pues toma para sí mismo, los bienes más nobles y mejores”²⁰⁰. Entendiéndolo así, dirá Aristóteles que el hombre bueno debe ser amante de sí mismo y el hombre malo no. A esto nos cabe preguntar, ¿puede ser alguien realmente egoísta, entendiendo el egoísta Stirneriano, si su egoísmo está atado a lo bueno o lo malo. Recordando a Stirner decimos, “bueno o malo no son para mí más que palabras”.

También se ha hecho la distinción entre “egoísmo teórico”, es decir, “una teoría del conocimiento según la cual el fundamento de todo conocer se halla en el yo, y especialmente en el "yo individual", en el "mí mismo" o solus ipse”²⁰¹. Y egoísmo, o “solipsismo práctico”, es decir “como la actitud según la cual lo

¹⁹⁸ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro IV, capítulo 1, párrafo 1. ¹⁹⁹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro IV, capítulo 1, párrafo 2. ²⁰⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro IV, capítulo 1, párrafo 3. ²⁰¹ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, libro IV, capítulo 1, párrafo 4.

términos señalando que apuntaban a “una doctrina según la cual el fundamento de todo conocer y de todo obrar se halla en el yo, en el ego o el solus ipse”²⁰³. También los diferenciaron señalando al egoísmo como un “yoísmo teórico”, y al solipsismo como un “yoísmo práctico”. Mas en Kant podemos encontrar en un principio tres distintos egoístas, y luego un cuarto. Kant señala que está el “egoísta lógico”, el “egoísta estético”, el “egoísta moral”, el “egoísta metafísico”. El primero de estos, el egoísta lógico, “tiene por innecesario contrastar el propio juicio apelando al entendimiento de los demás”²⁰⁴. El segundo, el egoísta estético “es aquel al que le basta su propio *gusto*, por malos que los demás puedan encontrar, o por mucho que puedan censurar y hasta ridiculizar sus versos, cuadros, música. Este egoísta se priva así mismo de progresar y mejorar, aislándose con su propio juicio, aplaudiéndose a sí mismo y buscando solo en sí”²⁰⁵. El egoísta moral “es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más provecho que el que hay en lo que le aprovecha, y que incluso como eudemonista pone meramente en el provecho y en la propia felicidad, no en la idea del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad”²⁰⁶. Por último está el egoísta metafísico, que si bien Kant no lo expresa directamente, lo podemos arrancar de éstas, sus palabras: “Si la cuestión fuese meramente de si yo, como ser pensante, tengo motivos para admitir, además de mi existencia, la existencia de un conjunto de seres distintos de mí, pero que se hallan en relación de comunidad conmigo (conjunto llamado mundo), no se trataría de una cuestión antropológica, sino puramente metafísica”²⁰⁷. Siendo así este egoísta no reconocería otra existencia que la suya.²⁰⁸

Aquí podemos entender que el egoísta es aquel que reconoce un tercero (objeto o persona) como en su propio beneficio, mas el egoísta de Stirner no reconoce lo suyo sino en tanto él. Pues su propiedad real no es sino él. En efecto, estas concepciones de egoísmo tienen relación con una “propiedad” exterior del egoísta, cuando el egoísta stirneriano, el propietario, no reconoce como su propiedad real, más que él mismo, más que su poder.

Podemos decir que el individualismo de Stirner, que surge de su concepción del individuo como “...el único individuo...”, es el resultado de la concepción individualista del individuo...

también a la concepción filosófica que a través de la historia de ésta se ha entendido. Lo mismo ocurre con la idea de egoísta.

3.2. El Único de Stirner, protagonista de la meta-metafísica.

Desarrollarse él, éste es el sentido del único. ¿Y cuál es la pregunta de la meta-metafísica, en contraste a la pregunta metafísica? La pregunta por el ser-individuo, mas no al modo de un preguntar previo, como medio a un real preguntar, sino, como la pregunta misma. En efecto, si en Heidegger la pregunta por el ser del hombre toma el carácter de un preguntar previo en pos de la pregunta por el sentido del ente en general, aquí el preguntar previo por el ser del ente que tiene la facultad del preguntar, se transforma en la pregunta por el ser-individuo y toma el carácter de “la pregunta”. La pregunta previa se transforma en la única pregunta. El medio es el comienzo y el fin.

En efecto, de lo que se trata, es de traer aquello que la metafísica había puesto primero en el más allá exterior, y luego, en el más allá interior, a un más-acá, que como señalamos, tiene el carácter de un “aquí”. Para mostrar este nuevo horizonte, nos sumergimos en una interpretación más profunda del único.

El individuo, el egoísta, se hace propietario, ¿Cuándo se hace propietario? Cuando se posee a sí mismo, cuando se reconoce suyo y no de otro, no se prostituye a otro; cuando se desarrolla él y no aquello que él no tiene sino como atributo (como por ejemplo el Hombre, que no es más que un atributo mío, mas no soy él, sino que él es mi propiedad). “Pero ¿cómo declarar que yo soy mi mediador, mi legitimador y mi propietario? Yo diré:

Mi poder es “mi” propiedad.

Mi poder “me da” la propiedad.

Yo mismo soy mi poder y soy por él mi propiedad”²⁰⁹.

mí, fuertes con su derecho y su poder"²¹⁰. Y, además, el único poder, es el poder del individuo, pues "quien para existir tiene que contar con la falta de voluntad de los otros es sencillamente un producto de esos otros"²¹¹. Pues, "el poder y la fuerza solo existen en Mí, que soy el Poderoso y el Fuerte"²¹², es decir, el Único. En efecto si reflexionamos sobre las últimas palabras citadas anteriormente "yo mismo soy mi poder y soy por él mi propiedad", es el poder del individuo que se crea por medio de su unicidad, del reconocerse Único y así apropiarse de él mismo. Podemos, claro, interpretar las palabras como el egoísmo común y filosófico para los cuales el egoísta no ve si no su utilidad. Y sería lo correcto, pues, el egoísta, el Stirneriano también, tiene como máxima su individualidad ante todo, es decir su propiedad. Mas podemos señalar que la propiedad de Stirner no corresponde a la propiedad de aquel egoísmo. Va a preguntar Stirner: "¿Qué es, pues, mi propiedad?". Responderá. Lo que está en mi poder y nada más. ¿Cómo interpretamos esto? Stirner diferenciará entre las propiedades materiales y las propiedades espirituales de los hombres. Pero dirá: "A mis ojos, mi propiedad se extiende hasta donde se extiende mi brazo"²¹³, mas hay que agregar, como señalamos en un comienzo, que "mi propiedad no es una cosa, puesto que las cosas tienen una existencia independiente de Mí; sólo mi poder es mío. Este árbol no es mío; lo que es mío, es mi poder sobre él, el uso que Yo hago de él"²¹⁴. Así entendemos, en contra del egoísmo filosófico y común, que ve la utilidad en algo exterior al individuo, o, a lo más, en una de sus facultades, propiedades, mas no en él mismo. En este mismo sentido, y aclarando la noción de poder que me da la propiedad, y la propiedad que solo es en tanto es mi poder, dice Stirner: "Se olvida que la propiedad sólo dura mientras el poder permanece activo; o más exactamente, se olvida que el poder no existe por sí mismo, sino por la fuerza del Yo, y no existe más que en Mí, el poderoso"²¹⁵. Con las propiedades espirituales no ocurre distinto. Aquí de lo que se trata es de la apropiación de aquellos espíritus, de aquellas ideas, pensamientos, que nacen de mi poder creativo, que son mis creaciones, que son mis criaturas, mis pensamientos, mas se elevan sobre Mí, haciendo de Mí su siervo. Hago de aquellas, mis criaturas, algo sagrado. A este respecto va a señalar Stirner, tomando como ejemplo el amor (¿que idea más sagrada en todos los tiempos?): "del amor, tal como es natural sentirlo al hombre, la

humanidad quien me lo impone; el amor es obligatorio, amar es mi deber. Así, en lugar de tener su fuente realmente en Mí, la tiene en el Hombre en general, del que es una propiedad, un atributo particular”²¹⁶.

A esta distinción entre propiedad material y propiedad espiritual, propia de los hombres, opondrá Stirner, como base, el poder, el poder del individuo. Solo éste me da la propiedad. Mas también, es por medio de este poder, por el cual me relaciono con el mundo pues, “como toda relación es una relación de fuerza, una lucha de poder a poder”²¹⁷, así también mis relaciones con el mundo son, para Stirner, una relación de poder. Y “¿a qué tienden mis relaciones con el mundo? Yo quiero gozar de él; para eso es preciso que sea mi propiedad, y quiero, pues, conquistarlo”²¹⁸, pues todo lo que hago, no lo hago, “sino por mi propio amor”²¹⁹. “Así mis relaciones son esta utilización del mundo, y pertenecen a Mí disfrute de Mí mismo”²²⁰.

Ahora bien, si el poder le da la propiedad al individuo, si el poder es la propiedad del individuo, en tanto es él mismo su propiedad, entonces el poder es su propiedad y de ella disfruta. Y si tenemos presente que soy yo mi propiedad, si me sé Único, entonces, yo me disfruto. ¿Y cómo me disfruto, cómo gozo de mí? Siendo ante todo mi propiedad. Mas “solamente cuando estoy seguro de Mí y cuando ya no me estoy buscando, soy verdaderamente mi propiedad”²²¹. ¡Cuando no me estoy buscando! Aquí podemos ver como se vuelve más punzante el ataque Stirneriano a las ideas (moral, deber, Hombre, Estado, etc.), a la metafísica. En efecto, el autor del Único señala la distinción entre “tomarse por punto de partida o por punto de llegada”²²². En tanto yo tengo que llegar a ser algo, aun no soy, por tanto, no soy mi propiedad. “Si soy mi fin, no me poseo, soy todavía extraño a Mí, soy mi esencia, mi “verdadera naturaleza íntima”, y esta “esencia verdadera” tomará como un fantasma mil nombres y mil formas diversas para burlarse de Mí”²²³. Si no me poseo, me posee algo que no soy yo. Así, no puedo gozar, disfrutar de mí mismo.²²⁴ Notemos que este “gozar”, “disfrutar” de mí mismo, que no es más que el “consumirme”, el “aniquilarme”, se ve impedido en tanto no soy yo aún mi propiedad. ¿y qué es lo que impide que sea yo mi propiedad?, el “deber algo” (el deber para con algo), el “llegar a ser”, el “aspirar a”; en una palabra: el

“ideal”, la idea. ¿Y cual fue el ideal metafísico por preferencia? el Ser, el universal-abstracto. La trascendencia.

Retomando nuestro curso (aunque es menester, a veces, tomar otro camino para llegar al mismo lugar) podemos decir que el Único viene a romper con la tradición metafísica y ya no plantea la pregunta por el ser del ente en general. Ahora se sabe Único, su propietario, y se apropia de aquella idea y la usa en su goce, en su disfrute. Es Él el propietario del ser. “El ser no es menos superado por Mí que el pensamiento: aquél es mi Yo soy, como éste es mí Yo pienso”²²⁵. En efecto, pues el “pensamiento absoluto (y que es el ser, sino un pensamiento absoluto) es aquel que pierde de vista que se trata de mi pensamiento, el que Yo pienso y que sólo existe por Mí”²²⁶. Con esta superación del ser por la apropiación de éste, el Único rompe con lo más sagrado (en el sentido Stirneriano) que ha mantenido la sed de la tradición metafísica, es decir, la Trascendencia. Así podemos tomar las palabras de Stirner cuando señala que “El Hombre pretende ser lo universal; pero si hay una cosa realmente universal, es el Yo y su egoísmo, porque cada uno es un egoísta y hace de sí el centro de todo”²²⁷. Si fue la tradición la búsqueda de la trascendencia, será Stirner uno de los primeros en coger la pala y cavar su tumba con las manos del Único; y, contra todas las tendencias “revolucionarias”, no levantar a sus ruinas (mejor, no sentar sobre el mismo sillón) otra u otras ideas absolutistas²²⁸. Así el Único, propietario por su poder, egoísta en su disfrute, en su gozo; es el horizonte en este bosquejo. En este mismo sentido podemos agregar las palabras de Stirner: “La cuestión conceptual ¿Qué es el hombre? Se ha convertido en la pregunta personal: ¿quién es el hombre? El “qué es”, se preguntaba por el concepto a realizar; comenzando por “el quién es” desaparece la cuestión, porque la respuesta está a la mano del que hace la pregunta: la pregunta se responde a sí misma”²²⁹

²²⁵ Stirner Max, “El Único y su propiedad”, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, Argentina, 2007. Pág. 344.

²²⁶ Ib. Pág. 344. el paréntesis es mío.

²²⁷ Ib. Pág. 183.

²²⁸ -

3.3. De un aspecto nihilista a uno vitalista. La asunción del Yo Único.

Al comienzo comentamos la frase que da inicio al “Único y su Propiedad”, es decir, “Yo he basado mi causa en nada”, es decir en mí mismo. Ahora decimos que este “mí mismo” tiene su fuerza en la propiedad y tiene su propiedad por la fuerza. Pero si decimos “he basado mi causa en mí mismo”, entonces decimos, “soy una nada”. Pero la nada creadora, dirá Stirner. En este mismo sentido encontramos las palabras de Stirner para distinguir su Yo, el Único, del Yo de Fichte: “Cuando Fichte dice: “El Yo es todo”, parece estar en perfecta armonía con mi teoría. Pero no se trata de que el “ego” sea todo, sino que destruye todo, y solo el Yo que se aniquila a sí mismo, el Yo que nunca “es”, el Yo “finito”, es realmente Yo. Fichte habla de un Yo absoluto, en tanto que yo hablo de Mí, del Yo transitorio”²³⁰.

Si revisamos la definición de Nihilismo como se encuentra en Ferrater Mora podemos decir, quedándonos en su interpretación más primitiva como, “tendencia a la negación absoluta, a la aniquilación”²³¹, que Stirner es un nihilista, y uno de los mejores (o peores, da igual). En efecto, el Único, no tan sólo aniquila todo con el poder de su unicidad, (“todo ser superior a Mí, sea Dios o sea el Hombre, se debilita ante el sentimiento de mi unicidad, y palidece al sol de esa conciencia” (Stirner. 371)).Sino también se aniquila él. Pero solamente se puede aniquilar en tanto es, o mejor, en tanto está siendo, “pues no es individuo sino en tanto que se eleva, no sigue siendo lo que es; de no ser de este modo, sería un ser acabado muerto”. Así agrega, con respecto al individuo, en otra parte, “Él no tiene vocación o misión que cumplir, pero tiene sus fuerzas, y estas fuerzas se despliegan, se manifiestan donde están porque, para ellas, ser es manifestarse y no pueden permanecer inactivas más que lo puede permanecer inactiva la vida que, si “se detuviera” un segundo, ya no sería vida”²³² Mas también estas palabras nos llevan a otro carácter esencial del Único, acusado en el título de esta sección, su vitalismo.

Al momento de declararse como “la nada creadora” encontramos ya estos presuntos caminos a un

...nihilismo... que esta es la base del entendimiento del sistema stirneriano... el aspecto de Stirner como Único...

Único, mi causa reposa sobre su creador efímero y perecedero que se consume a sí mismo, y Yo puedo decir:

*Yo he basado mi causa en Nada*²³³

En el creador.

Si revisamos nuevamente Ferrater Mora encontramos una definición, que podríamos llamar primitiva, de vitalismo, que la podemos poner así: “Toda admisión de un "principio vital", de una "fuerza vital”²³⁴.

¿Y cuál sería este principio sino el egoísta, el Único de Stirner? El autor viene a revitalizar al individuo sacrificado por la idea, por el cristianismo, por la metafísica. Toma al individuo y lo hace poseedor del mundo. Es el Único de Stirner el último grito del individuo subsumido en el todo, el individuo que se eleva y se hace propietario, del individuo que vuelve-en-sí. “Todo es mío, así que recobraré todo lo que se me quiere sustraer; pero ante todo me recobro si una servidumbre cualquiera me ha hecho escapar de Mí mismo”²³⁵. En efecto, me recupero, hago de mí mi propiedad y me gozo, me disfruto, me aniquilo y aniquilo todo, disfruto todo, gozo todo, pues me gozo a Mí, y Yo soy todo, Yo soy Único. La metafísica nos llama al sacrificio de Mí por una parte, por una propiedad de Mí, por una de mis propiedades. Así me sacrificaba a la Verdad, a la Libertad, al Hombre, etc. A cualquier idea que eleva sobre mi cabeza y me hace dirigirme a ella como a un deber (la moralidad, la metafísica más presente en nuestra época). Mas la meta-metafísica, en el horizonte del individuo, del egoísta, llama a la apropiación de aquellas ideas y así, al disfrute, a la aniquilación de éstas. “el egoísmo los llama al goce de sí mismos, a la alegría de ser”²³⁶.

Podemos ver así, que el egoísta de Stirner mantiene el principio vitalista con creces, al menos en su aspecto primitivo, en tanto éste es el individuo egoísta propietario de sí, lo cual lo lleva al goce, al disfrute de sí, a la afirmación de su estar siendo él y no otro. Mas hay que señalar que este vitalismo, por extraño que parezca, surge de un nihilismo extremo, de un nihilismo que destruyendo todo, incluso el Yo, que sólo puede existir bajo el poder del Único, del individuo.²³⁷

²³³ Ib. Pág. 371.

²³⁴

Conclusión.

La metafísica nos ha envuelto en su niebla tradicional. Con su mundo fantasmagórico nos ha llenado, poblado de pensamientos ajenos a mí, extraños, que han cobrado vida propia. Nos ha hecho unos poseídos; nos ha hecho unos siervos de la Idea, de nuestras criaturas. La metafísica se ha empeñado en dividirme, en separarme de mi esencia y ha ubicado a ésta por sobre mí. De este modo, siglos y siglos ha sido la Idea, el ideal, quien ha tomado el puesto, el lugar del Yo que Yo soy, no de algún Yo absoluto, sino del Yo particular que se encamina día a día hacia su muerte, hacia su aniquilación total, hacia la nada de la cual se ha creado en cuanto es su criatura, su propiedad. La metafísica nos ha arrancado la propiedad, el sí mismo, el ser nuestros, y en lugar de eso nos ha hecho propiedades de un extraño, de un intruso, de Dios, del Hombre, de la verdad, de la libertad, del ser. Somos, a los ojos de la metafísica, “el individuo que subsiste en la individualidad”²³⁸, no el Único.

Con el “romper”, propio de la meta-metafísica, la metafísica tradicional pierde su valor y su jerarquía que el ser le había otorgado como pregunta primordial. Ya no buscamos en el más allá exterior, ni en el más allá interior. Ya no buscamos. Nos poseemos.

La meta-metafísica tiene el carácter del ensimismamiento en tanto me reconozco egoísta, en tanto veo todo como mi propiedad, en tanto yo soy ese todo, pues soy el Único, soy Único. El individuo viene así a tomar el centro del problema metafísico, pero no el individuo filosófico, que no es más que un pensamiento, sino el Yo real que Yo soy. Así, de la mano de Stirner, me hago dueño de la pregunta mismo (pues el ser es mi “yo soy”) y la uso, la gozo, la disfruto en mi provecho, como mi propiedad que es. En efecto, con Stirner inauguramos este bosquejo de la meta-metafísica, pues es con él con quien se rompe la tradición y su niebla, su “carga”, que habiendo empezado ya por el siglo de los sofistas y Platón, tomó luego la vestidura del cristiano y, desde aquel pulpito celestial, se coló hasta llegar a nuestra época, mutando y mutando tantas veces como fuese necesario, pues lo que importa es que lo sagrado se

venga a superar esta vieja, y hasta errónea, podemos señalar nosotros de la mano de Heidegger, contradicción. Mas veamos de cerca esto, y no lo tomemos a la ligera como quien ojea aquello que ya cree saber. Siendo así, nos fijamos que el concepto

mantenga, no importa el nombre que adopte, siempre se le reconocerá por su carácter sagrado, ya se le llame verdad, libertad, Dios, moral, Hombre, ser, etc. Se le reconoce en tanto no es mi propiedad, no me pertenece, me somete.

Stirner viene a “superar”, a destruir, a aniquilar, el viejo sistema de la metafísica clásica, tradicional, e impulsar no el sistema, sino la actitud del individuo como Único, del individuo como especie. Así, desde la perspectiva del individuo, del egoísta, formular la pregunta por el ser de éste, cuyo fin no se encuentra sino en él mismo, en todo su “estar-siendo-él”, y no otro.

Podríamos incluso decir que la “meta-metafísica”, con el Único como protagonistas, rompe la ontología de la metafísica clásica (“moderna-contemporánea”), en tanto no funda el problema en el ser del Hombre, sino, del egoísta, del individuo, “Porque es una ilusión creer que lo humano es enteramente nuestro y enteramente exento de ese tinte de sobrenatural que se une a lo divino, e imaginarse que decir el Hombre es decir Yo o decir Tú. Y es ese error el que puede conducir a la orgullosa ilusión de que uno no ve ya en ninguna parte nada “sagrado”, de que por todas partes nos sentimos como en nuestra casa y libres de la obsesión de la santidad, del estremecimiento del terror sagrado. Pero el alborozo de “haber encontrado al fin al Hombre” ha impedido oír el grito de dolor del egoísmo; y el “fantasma” que se ha vuelto tan íntimo pasa por ser nuestro verdadero Yo”²³⁹

Mas con esto no queda nada cerrado, al contrario, las preguntas nos asaltan y las coincidencias son muchas, no tan sólo en el marco de la filosofía, o de algunos postulados, de Stirner, sino también en cómo nuestra época se nos presenta bajo esta interpretación stirneriana de la historia. En efecto, nos sentimos dueños del mundo, y así creímos que ya éramos dueños de nosotros mismos, mas nos damos cuenta que las palabras de Heidegger, que al ser del hombre, de ese fantasma, le caían tan bien, aun no se alejan de nosotros y nos interpreta, en su error, mejor que lo que nosotros mismos podríamos hacerlo, así, parafraseando, decimos: siendo yo para mí lo más cerca, soy, aun así, lo más lejano; o, lo que para nosotros sería lo mismo, siendo yo mío, aun no soy mi propiedad.

Bibliografía.

1. Albano Sergio, Virginia Naughton, “Lacan: Heidegger. Los nudos de Ser y Tiempo”, Editorial Quadrata, Primera edición, Argentina, 2005.
2. Aquino Tomás de, “El ente y la esencia” traducción de Salvador Lanás.
3. Aristóteles, Metafísica
4. Aristóteles, Ética Nicomáquea.
5. Ferrater Mora, “Diccionario de filosofía abreviado”, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1970.
6. Figal. “Introducción a Martin Heidegger”, Editorial Junius. Traducción de Francisco Ugarte.
7. Heidegger Martin, “Introducción a la Metafísica”, Editorial Nova, Tercera edición, Argentina, 1969.
8. Heidegger Martin, “Ser y Tiempo”, Fondo De Cultura Económica, Argentina, 2006.
9. Humberto Giannini, “Breve historia de la filosofía”, Editorial Universitaria, 1995, Santiago, Chile.
10. Kant Inmanuel, “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, Editorial Santillana, 1996.
11. Kant Inmanuel, “Crítica de la Razón Pura”.
12. Kant Immanuel, “Antropología”, Editorial Alianza, España, Madrid, 2004.
13. Lalande André, “Vocabulario técnico y crítico de la filosofía”, Editorial “El Ateneo”, segunda edición al castellano 1966, primera edición 1953, Argentina.
14. Leibniz, “Obras completas”, Por D. Patricio de Azcarete, Tomo II, Casa editorial de Medina, Madrid, España.
15. McLellan David, “Martin Heidegger: The Philosophy of Language”, Editorial Martinus Dronk, España, Barcelona

En línea

1. Astacio Martín, “La identidad filosófica del individuo” Publicado en revista de filosofía “A parte Rei 17”. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>.
2. Ferrater Mora José, “Diccionario de Filosofía” Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Argentina, 1964. Versión digital. <http://groups.google.es/group/estantedigital>.
3. Heidegger Martin, “El problema de la trascendencia y el problema de ser y tiempo”, 1928, traducción de Pablo Oyarzun, Edición electrónica de www.philosophia.cl/EscueladeFilosofiaUniversal.
4. Heidegger Martin, “El concepto del Tiempo”, 1924, traducción de Pablo Oyarzun, Edición electrónica de www.philosophía.cl.
5. Stirner Max, “El estado basado en el amor”, http://es.wikisource.org/wiki/Algunos_comentarios_provisionales_sobre_el_Estado_basado_en_el_amor.
6. Stirner Max, “El único u su propiedad” (1845). Edición Proyecto Espartaco <http://www.proyectoespertaco.dm.cl>.